

Héctor Zagal Arreguín

RETORICA, INDUCCION Y CIENCIA EN ARISTOTELES

La teoría de la epagôgê



Universidad Panamericana
Publicaciones Cruz O., S.A.

RETÓRICA, INDUCCIÓN Y CIENCIA
EN ARISTÓTELES

RETORICA, INDUCCION Y CIENCIA
EN ARISTOTELES

Epistemología de la ἐπιστήμη

Héctor Zagal Arreguín

Primera Edición, 1993

© Héctor Zagal Arreguín

© Universidad Panamericana
Augusto Rodin 498, Plaza Mixcoac
03910, Ciudad de México.

Depósito legal: 17229-92
ISBN: 968-6828-01-X

Publicaciones Cruz O., S. A.
Coeditor
Patriotismo 875-d Mixcoac
03910, México, D. F.

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial No. 45

Printed in Mexico. Impreso en México.

INDICE

INDICE DE ABREVIATURAS	13
PROLOGO	15
0.0. INTRODUCCION	19
1.0. LA EPAGOGÉ EN LA DIALECTICA	25
1.1. Estructura general del saber dialéctico	25
1.1.1. El contenido de la dialéctica	27
1.1.1.1. La opinión como materia dialéctica	27
1.1.1.2. La extensión de la dialéctica	33
1.1.2. La forma de la dialéctica	36
1.1.2.1. Argumentación dialéctica y argumentación apodéctica	36
1.1.2.2. La forma dialógica de la dialéctica	40
1.1.3. La utilidad de la dialéctica	43
1.2. La epagogé en la dialéctica	51
1.2.1. ¿Univocidad de la noción de epagogé en los Tópicos?	52
1.2.1.1. La epagogé metadialéctica	53
1.2.1.2. La epagogé dialéctica	57
1.2.2. Los lugares inductivos	62
1.2.3. Epagogé y captación de las semejanzas	71
1.2.4. Caracterización de la epagogé en la dialéctica	86

2.0. EPAGOGÉ Y PARADIGMA

91

2.1. La retórica como paradigma	91
2.1.1. Utilidad de la retórica	92
2.1.2. El género de la retórica	97
2.1.2.1. La determinación del género-sujeto como condición de la ciencia	97
2.1.2.2. Indeterminación fáctica del género de la retórica	100
2.1.2.3. Determinación proceptiva	101
2.1.3. La retórica en cuanto <i>techné</i>	103
2.1.4. Retórica y saberes afines	113
2.1.4.1. Retórica y Política	113
2.1.4.2. Retórica y Dialéctica	114
2.2. El paradigma como <i>epagagé</i> retórico	118
2.2.1. La estructura lógica del paradigma	120
2.2.2. El paradigma como prueba retórica	126
2.2.2.1. El paradigma retórico en general	126
2.2.2.2. Clases de paradigma retórico	128
2.2.2.3. El paradigma como testimonio	132
2.2.2.4. El paradigma como lugar retórico	136
2.2.2.5. Relaciones entre paradigma, metáfora y analogía	146
2.2.2.5.1. La metáfora	147
2.2.2.5.2. La analogía	148
2.2.2.5.3. Diferencias entre analogía y metáfora	152
2.2.3. El uso extraretórico de la analogía	153
2.2.3.1. Tratados biológicos	154
2.2.3.2. Tratados físicos	165
2.2.3.3. Tratados psicológicos	168
2.2.3.4. Metafísica	175
2.2.4. Notas para una epistemología del paradigma	184

3.0. LA EPAGOGÉ CIENTÍFICA

191

3.1. La <i>epagagé</i> como conocimiento de premisa	191
3.1.1. La noción de premisa	193
3.1.2. La búsqueda de las premisas necesarias	194
3.1.3. La <i>epagagé</i> y la relación de términos	196
3.1.4. La investigación de la esencia	204
3.1.4.1. Elementos de la esencia	205
3.1.4.2. La división	206

3.1.4.3. La investigación por semejanza y diferencia	209
3.1.5. La definición y la hipótesis como principios científicos de la <i>epagagé</i>	212
3.1.5.1. La distinción entre definición e hipótesis	214
3.1.5.2. La <i>epagagé</i> como operación psicológica	215
3.1.6. La <i>epagagé</i> y el conocimiento del singular	216
3.2. La <i>epagagé</i> como conocimiento de los primeros principios	225
3.2.1. La crítica a la <i>omnisapientia</i> y al <i>innatismo</i>	225
3.2.2. La visión intelectual de los principios	233
3.2.3. El proceso <i>epagógico</i> para conocer los primeros principios	241
3.3. <i>Epagagé</i> principio de la ciencia	259
3.4. El silogismo inductivo	285

4.0. LA EPAGOGÉ EN LA METAFÍSICA Y EN LA ÉTICA

291

4.1. La <i>epagagé</i> en la metafísica	291
4.1.1. El objeto de estudio de la Metafísica	291
4.1.2. El estatuto epistémico de la Metafísica	297
4.1.3. La <i>epagagé</i> y la experiencia	307
4.1.4. El uso metafísico de la <i>epagagé</i>	313
4.1.4.1. La <i>epagagé</i> y la noción de acto	314
4.1.4.2. La <i>epagagé</i> y la noción de sustancia	318
4.1.4.3. La <i>epagagé</i> y la metafísica de los <i>opuestos</i>	323
4.1.4.4. La falibilidad de la <i>epagagé</i>	330
4.1.4.5. La <i>epagagé</i> como fundamento de la metafísica	332
4.2. <i>Epagagé</i> y ética	335
4.2.1. Consideraciones sobre el estatuto epistemológico de la ética	335
4.2.2. La contingencia de la materia ética	341
4.2.3. La prudencia y la <i>epagagé</i>	345
4.2.4. Prudencia y <i>nous</i>	350
4.2.5. Aplicaciones concretas de la <i>epagagé</i> en la ética	354

5.0. CONCLUSIONES

359

6.0. BIBLIOGRAFÍA

373

6.1. Fuentes, traducciones anotadas y comentarios	373
6.2. Literatura crítica	385

INDICE DE VOCES GRIEGAS TRASLITERADAS

409

INDICE DE NOMBRES

411

INDICE DE ABREVIATURAS

An. Post.	Analíticos Posteriores
An. Pr.	Analíticos Primeros
Cat.	Categorías
De An.	Del Alma
De Coel.	Del Cielo
De Ensueño	De los Ensueños
EE.	Ética Eudemia
EN.	Ética Nicomaquea
Fla.	Física
GA.	Generación Animal
HA.	Historia de los Animales
In. An. Post.	Comentario a los Analíticos Posteriores (S. Tomás)
In. An. Pr.	Comentario a los Analíticos Primeros (S. Tomás)
In. Coel.	Comentario al Del Cielo (S. Tomás)
In. EN.	Comentario a la Ética Nicomaquea (S. Tomás)
In. Met.	Comentario a la Metafísica (S. Tomás)
In. Phys.	Comentario a la Física (S. Tomás)
MA.	El Movimiento de los Animales
Mem.	Memoria
Met.	Metafísica
Meter.	Meteorológicos
MM.	Magna Moral
PA.	Partes de los animales
Poet.	Poética
Polit.	Política
Rep.	República (Platón)
Ret.	Retórica
Ret. ad Alex.	Retórica de Alejandro
RS.	Refutaciones Sofísticas
Top.	Tópicos

El griego ha sido transliterado indicando las vocales largas con el signo (_), así (_). El espíritu áspero ha sido convertido en "h". Cuando una palabra se cita en griego fuera de un texto es en nominativo. Dentro de los textos se ha conservado el género, número y caso o conjugación respectiva, aunque se trate solo de una palabra aislada.

PROLOGO

Es muy oportuno lo que el libro de Héctor Zagal viene a recordarnos con tanta erudición y tino, a saber, que la argumentación en Aristóteles tiene muy variadas clases. En efecto, suele olvidarse que la teoría aristotélica de la argumentación no solamente abarca lo que ahora suele llamarse "lógica", o "lógica formal", que para el Estagirita era la lógica de los *Analíticos Primeros* y *Segundos* (lógica "analítica", apodíctica o necesaria), sino también la dialéctica o lógica de la discusión, contenida en los *Tópicos* (lógica "tópica", sólo probable, plausible u opinable) y además la retórica (que no tenía, como las dos ramas anteriores, la exigencia de alcanzar la verdad, sino únicamente la verosimilitud). En todas esas ramas la pretensión de validez era la misma, pero no la de la verdad, es decir, la fuerza inferencial era la misma tanto en la lógica como en la retórica: un silogismo categórico tenía la misma conclusividad que un enigmema rápido empleado por un orador apurado por el público o por su interlocutor; pero la pretensión de verdad era distinta, pues las premisas analíticas eran de verdad necesarias, las premisas tópicas o dialécticas eran sólo verosímiles, ni siquiera verdaderas forzosamente. Y según las premisas son las conclusiones, distintas en cada caso. Pero, como se ve, la teoría de la argumentación de Aristóteles es muy completa.

La filosofía analítica había privilegiado a la lógica apodíctica, y tendía mucho a la axiomática, sobre todo en sus comienzos. Frege, Russell y Hilbert son preclaros ejemplos de ello. Pero también en la filosofía analítica había una lógica "lópica", es decir, sin axiomas, sólo con reglas de inferencia, la lógica de inferencia natural¹. Esta lógica de inferencia natural sólo hasta hace poco fue suficientemente valorada como instrumento de la argumentación, por obra de Jaskowski y Quine; también se propulsó la lógica del diálogo o dialógica, gracias a los trabajos de Nicholas Rescher, Stephen Toulmin y Paul Lorenzen. Posteriormente han tomado auge los estudios sobre la argumentación, donde teóricos como Walton y Woods han mostrado que la teoría de la argumentación más completa es la que incluye a la retórica. Esta ha sido la de más tardía aceptación y desarrollo en el marco de la teoría de la argumentación, al modo como la pragmática ha sido la última en ser desarrollada dentro del ámbito de la semiótica.

Por eso es muy importante el trabajo que ahora nos ofrece Héctor Zagal, porque trata de rescatar el lado argumentativo (en la dialéctica y la retórica), y no solamente el lado lógico-formal, de la inducción aristotélica o *epagógé*. Por desconocimientos y confusiones de este tipo se la trató de rechazar junto con la inducción carnapiana, en la escuela de Popper. No se trata sin más de un procedimiento lógico-formal; requiere además de la intervención del intelecto universalizante. Ya de suyo es notable el papel de la *epagógé* como inferencia, aunque sólo probable, como se ve en el seno de la argumentación, por el uso de la inducción dialéctica y en el ejemplo o paradigma retórico. Pero la *epagógé* no alcanza únicamente el nivel de lo plausible; como hemos dicho, toca lo apodíctico-universal y necesario en la consecución de los axiomas, de ahí que Héctor Zagal estudie también el papel que ésta tiene en la ciencia o en el saber necesario de Aristóteles, en la axiomática. Allí tiene la función de brindar el conocimiento de los principios o premisas de los que se parte para inferir científicamente, ya que a partir de las cosas individuales hace ver lo universal.

¹ Esta correspondencia de la lógica de inferencia natural con los tópicos de Aristóteles y de la axiomática con los Analíticos ha sido señalada por I. M. Bochenski, *Lógica y ontología*. Valencia: Cuadernos Teorema, 1977, pp. 24ss.

Otro aspecto que se había discutido y malentendido -araso con la excepción de Jaakko Hintikka- era la función que tiene la inferencia inductiva dentro de la ciencia aristotélica, no tanto de lo individual a lo universal, cuanto de lo menos general a lo más general². También aquí Zagal ha sabido recuperar un legado de la lógica antigua, quitándole las corrupeletas e incomprensiones. Tanto la inducción completa como la incompleta (llamada por Peirce *ampliativa*) de la lógica aristotélica, así como la inducción dialéctico-retórica, por el ejemplo o paradigma, son de gran utilidad y vigencia; más aún, son indispensables para el pensamiento humano³. El tratar de esto hace al libro de Héctor Zagal un estudio interesante y actual, a lo que hay que añadir que es un excelente trabajo, bien elaborado y bien logrado.

Mauricio Beuchot

² Así lo indica correctamente A. García Suárez, "Historia de la justificación de la inducción", introducción a M. Black, *Inducción y probabilidad*, Madrid: Ede. Ctedra, 1979, p. 12.

³ Lo hemos señalado en nuestro trabajo *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México, UNAM, 1985.

0.0. Introducción.

En las primeras líneas de los *Analíticos Posteriores*, Aristóteles señala la importancia de la llamada "inducción". Son dos los modos como el hombre puede adquirir conocimientos intelectuales: el silogismo y la "inducción".

Es en el último capítulo de la misma obra (libro II,19), donde Aristóteles responde a la pregunta por el modo de conocer los primeros principios. La *epagagé* es el modo como se conocen estos principios, fundamento de todo conocimiento, axiomas universales y primitivos.

La naturaleza y función de la *epagagé* es algo muy relevante para la metafísica. Es una de sus condiciones de posibilidad. Otro tanto puede decirse para el resto de las ciencias teóricas, y en general para el saber humano. Para el aristotélico, la suerte de los saberes científicos depende de la suerte de la *epagagé*. La ciencia aristotélica no es ni un saber probable ni un sistema axiomático únicamente correcto (consistente). Aristóteles concibe el prototipo de la ciencia como un saber demostrativo que parte de principios necesarios y verdaderos. La garantía de estos principios es la *epagagé*.

En la epistemología contemporánea, las demostraciones pueden partir de principios no-evidentes. La consistencia sustituye la evidencia dentro de los sistemas axiomáticos. Aristóteles no concibe así a las ciencias teóricas. Incluso las matemáticas no están exentas de esta lectura ontológica. Por el contrario, en algunas concepciones epistemológicas contemporáneas, no hace falta un conocimiento intelectual inmediato de los principios. Este es un problema propio de la teoría de la ciencia aristotélica.

La naturaleza de la *epagagé* de ninguna manera es tema banal en la filosofía aristotélica. En ámbitos tan distintos entre sí, como la retórica, la

dialéctica, la ciencia y la sabiduría primera, juega la *epagagé* un importante papel. Esta provee de principios y de precepciones (al menos algunas) al silogismo. Por supuesto, el silogismo no se agota en su forma apodictica. Hay un silogismo retórico, un silogismo dialéctico, así, pues, algún medieval habla de silogismo poético. En general, silogismo es equivalente a apofrónico.

La importancia de la *epagagé* se subraya, si se tiene en cuenta el carácter analógico de la noción de conocimiento. Hay diversos modos de conocer. No todos son igualmente necesarios ni igualmente verdaderos. Algunos conocimientos se encuentran exclusivamente en el terreno de la verosimilitud. En la cúspide de estos conocimientos está el hábito de los primeros principios. El resto de los conocimientos humanos sólo puede entenderse en función de la certeza y la verdad con la cual se alcanzan los primeros principios. No hay verosimilitud si no hay verdad. Tal es la opinión de Aristóteles. En consecuencia, la *epagagé* —como acceso a los principios— fundamenta el resto del conocimiento humano.

Aristóteles no es creador de un sistema como lo fueron los idealistas alemanes. El conjunto del saber humano no es para Aristóteles una enciclopedia dividida en ramas: física, matemáticas, ética, poética. En todo caso, es una enciclopedia en donde cada ramo no está aislado ni está escrito exactamente en el mismo lenguaje. La verdad de la física no es igual a la verdad de la medicina. Una es verdad teórica, otra es verdad práctica. No es igual el método matemático al método de la ética.

Dada esta concepción analógica del conocimiento humano, la *epagagé* está lejos de convertirse en una "piedra filosofal" del aristotelismo. Es muy importante —como lo es el silogismo— pero no es lo único importante. No hay un sistema de conocimientos de corte idealista no basta conocer algunos principios para inferir a partir de ellos el resto de, conocimiento humano.

Aun cuando las observaciones precedentes relativizan de algún modo la importancia de la *epagagé*, no puede negarse su relevancia para el pensamiento aristotélico ("Relativizar" y "anular" no son sinónimos).

Aristóteles es lacónico al hablar de la *epagagé*. Involuntariamente se emularán las obras del fragmenta en busca de una teoría de la *epagagé*. Ello ha provocado una abundante bibliografía con la cual se intenta suplir esta carencia. Ningún autor —al menos yo no lo conozco— supone la existencia de una teoría explícita y sistemática de la *epagagé* en Aristóteles. Tal ausencia es sorprendente. ¿Por qué esta parquedad en tema tan importante?

En el presente siglo se escribieron dos libros específicamente sobre la *epagagé*: *Die Epagoge bei Aristoteles* de Kurt von Fritz y *Die Theorie der Induktion, die prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles* de Werner Schmidt. El escrito de Von Fritz tiene un fuerte carácter polémico. Hay una crítica continua a BochenSKI. El Kópen polaco considera muy importante la "inducción completa", llamada también inducción sumativa, proceso descrito en *Análisis Primeros* II, 23. Von Fritz —con acierto— se opone a esta supervaloración de uno de los usos de la *epagagé* aristotélica. La obra de Von Fritz está condicionada por esta disputa.

El texto de Schmidt es también interesante. Proporciona una visión de conjunto más amplia que Von Fritz. Hay un afán por relacionar pasajes diversos y contextualizarlos. Por ejemplo, Schmidt se preocupa por la noción de *piasis* y por la herencia platónica de la *epagagé* aristotélica. No presta, en cambio, gran atención a la *epagagé* retórica y a sus manifestaciones en los saberes naturales. Este punto sí es tratado con cierta extensión por G. E. R. Lloyd en *Polarity and Analogy*.

Hay en la bibliografía algunos escritos generales en donde se otorga alguna atención al tema de la *epagagé*. Destacan entre ellos, la obra de Heinrich Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*. El erudito alemán afirma que, en la literatura filosófica griega es Aristóteles quien primero utiliza el término *epagagé* en el sentido de "inducción" (El mismo Aristóteles utiliza en una ocasión *epagagé* como "ingestión", sentido claramente equivoco). La naturaleza del monumental trabajo de Maier orienta decisivamente el sesgo del tratamiento de la *epagagé* hacia una teoría de la demostración. Entre las observaciones de Maier, se encuentra la distinción de niveles de *epagagé*.

Los artículos escritos sobre el tema en este siglo siguen dos grandes líneas: la analítica anglosajona y la continental. Entre los analíticos hay una fuerte tendencia a resaltar los aspectos lógicos de la *epagoré* en detrimento del aspecto metafísico (Entiendo "analítico-anglosajón" de un modo muy amplio, así incluyo dentro de estas líneas a un finlandés como J. Hintikka). Por ejemplo, "Aristotle on Induction" del mencionado lógico escandinavo contiene tímidas referencias a doctrinas metafísicas al analizar Analíticos Posteriores II,19. Es llamativa la timidez de estas referencias, cuando, en mi opinión al menos, no hay posibilidad de interpretar correctamente la *epagoré* científica sin una fuerte carga metafísica.

Entre los continentales, me han parecido especialmente importantes Carmelo Vigna, Lambros Couloubaritis y Charles Khan. Vigna es poco citado. Intenta explicar algunos aspectos psicológicos de la *epagoré*. Couloubaritis establece relaciones entre el *noús* como hábito y la *epagoré*. Pocos autores se preocupan por hacerlo. Khan, por su parte, escribe sobre algunos aspectos de la *aphaíresis* y del *noús* como facultad, todo ello con ocasión de Analíticos II 19. Desafortunadamente para mi propósito, no se centra en el problema de la *epagoré*.

Frecuentemente me encontré en los artículos una localización desmedida en determinados pasajes del Corpus. No siempre existe entre los autores la inquietud por situar el pasaje dentro de su género-sujeto (el *subject* inglés). Tal situación es fundamental para comprender el pensamiento aristotélico. Es —quizá— lo distintivo del presente trabajo de investigación.

La literatura griega y medieval es también parca en el tema de la *epagoré*. Santo Tomás, de quien cabría esperar un extenso estudio al respecto, es muy reservado. Excepción hecha de la lección XX del libro II de su comentario a los Analíticos Posteriores, no hay sino referencias eventuales a la naturaleza y función de la inducción. Al menos, esta impresión se obtiene de una primera lectura. En un segundo momento, haciéndose cargo el lector de la estructura de todo el comentario, es posible encontrar más elementos para esbozar una teoría de la inducción. Es importante para esta finalidad, lo expresado por Santo Tomás sobre la investigación de la esencia.

Dentro de la escolástica, hay en general un afán por entender la inducción en referencia al silogismo. No obstante, cabe una ulterior investigación sobre el modo como los nominalistas entienden la inducción.

Cuando comencé a escribir este trabajo, el Prof. Fernando Incarte de la Universidad de Münster, me hizo una valiosa indicación histórico-doctrinal. La inducción es soslayada por Duns Scoto, quien prefiere la razón abstractiva. Juan de Santo Tomás reivindica la razón inductiva en favor de un auténtico tomismo. Desafortunadamente esta cuestión escapó a mi investigación dado el enfoque con el cual abordé el estudio de la *epagoré*. Con todo, la indicación tuvo eco indirectamente en el capítulo III al hablar del papel de la *epagoré* en las matemáticas. Recogí también algunas ideas de Juan de Santo Tomás al hablar sobre la inducción completa y sumativa.

En cuanto al sustantivo griego *epagoré*, preferí conservarlo. Evito así posibles confusiones. La Prof. Elizabeth Anscombe, durante una breve entrevista, me hizo notar la conveniencia de no traducirlo. Aristóteles entiende por *epagoré* algo distinto de nuestra inducción. Tal fue la sugerencia. Piénsese, por ejemplo, en la inducción de Stuart Mill o en la de R. Carnap.

Las traducciones del término aristotélico son también variadas. Candel Sanmartín, traductor del *Organon* en Ctedox, vierte *epagoré* al vocablo castellano "comprobación". Frederick de la Loeb Classical Library, traduce en algunas ocasiones, *epagoré* como "inferencia". Moerbeke traduce invariablemente por "inductio". Inducción está última, seguida casi universalmente en las diversas ediciones de Aristóteles.

De no haber un uso tan prolífico y variado de los términos "inducción" e "intuición" en la historia de la filosofía, yo hubiera optado por traducir *epagoré* como "inducción-intuitiva". Después del Círculo de Viena es poco prudente hablar sin mucha precaución de la palabra "intuición" (tengo presente, claro está, el ulterior desarrollo del análisis del lenguaje y la paulatina pérdida de combatividad de los berederos del neopositivismo).

De la naturaleza de la *epagoré* existen pocos pasajes explicativos en el Corpus. El punto de partida (*input*) de la *epagoré* no es tan problemático.

como el punto de llegada (*ourpar*) es menester saber si el punto de llegada es un concepto o un juicio. La naturaleza misma de la operación es todavía algo más complejo. No es nada fácil determinarla. Analíticos Posteriores II, 19 es el pasaje obligado para esta cuestión. Es también escueto

En relación al punto de llegada y a la naturaleza de la operación, se encuentra la posibilidad de explicar satisfactoriamente la falibilidad o infalibilidad de este tipo de conocimiento. Para realizar esta tarea —lo digo una vez más— Aristóteles proporciona pocos elementos. Fácilmente puedeirse más allá del texto propiamente hablando.

Por lo demás, y más allá del texto en la lectura de los clásicos, parece ser algo inherente a los clásicos mismos. Los manuales filosóficos están unívocamente determinados. Hay poco margen de interpretación porque hay poco contenido o el contenido está expuesto simplificadoramente. En cambio, la riqueza de un clásico es desbordante. Esto hace de ellos, pensadores que sólo pueden ser comprendidos poco a poco. Su estudio convida abierto

Quiero hacer patente desde este momento mi profundo agradecimiento a Alejandro Llano (fuentes, quien además de leer varias veces el manuscrito de esta obra, me ayudó con su continuo consejo. Si pocas veces remito explícitamente a sus libros a lo largo de la investigación, es porque sus ideas están presentes en toda ella, como es de esperar de un discípulo.

1.0 LA EPAGOGÉ DIALECTICA.

1.1 Estructura general del saber dialéctico.

Al comienzo de los *Tópicos*, Aristóteles define el silogismo como un raciocinio (*logos*) en el que dados ciertos supuestos, se sigue necesariamente de ellos algo distinto¹. A su vez el silogismo puede ser apodictico, dialéctico, erístico y paralogismo².

El silogismo apodictico parte de cosas primeras y verdaderas, o bien de cosas que se deducen de éstas³. Se trata del silogismo demostrativo, objeto de la mayor parte de los *Analíticos Primeros*. Conviene subrayar que esta descripción del silogismo apodictico no es puramente formal. Se habla de las premisas primeras y verdaderas, o en su caso deducibles de las primeras. La verdadera y primera es aquello que tiene credibilidad (*pistis*) por sí mismo o proviene de una premisa que sí la tiene⁴.

El silogismo dialéctico también es definido en relación con su materia, es el que construido a partir de cosas plausibles (*endoxa*)⁵. La plausible noción sobre la cual voueré más adelante es lo que aceptan todos los hombres o la mayoría de ellos o los sabios⁶.

¹ Cf. *Top.* I 1 100a 24 ss. *Am. Pr.* I 1 24b 18 ss.

² Cf. *Top.* I 1 100a 26 ss.

³ Cf. *Top.* I 1 100a 26 ss. *Am. Pr.* I 1 24a 30.

⁴ Cf. *Top.* I 1 100b 10 ss.

⁵ Cf. *Top.* I 1 100b 18 ss.

⁶ Cf. *Top.* I 1 100b 22 23.

Bajo el calificativo "erístico" Aristóteles engloba dos especies. La primera es el razonamiento que parte de premisas sólo aparentemente plausibles. En este caso se tiene un silogismo pseudodialéctico. La segunda especie es el conjunto de enunciados que se asemejan a un silogismo sin serlo, a su vez puede partir ya de lo plausible, ya de lo pseudoplausible.⁷

Finalmente, se encuentra el paralogismo, el cual se caracteriza por partir de supuestos falsos y no plausibles. Versa, además, sobre cuestiones de ciencias particulares.⁸

Tanto el silogismo erístico como el paralogismo pueden englobarse dentro del género sofisma. Aunque Aristóteles distingue entre sofista y erístico por sus finalidades personales, esta distinción carece de relevancia en este contexto.⁹

Esta no es la única clasificación de los silogismos en el *Corpus*. Hay pasajes donde se habla de silogismo retórico y dialéctico.¹⁰ La presente clasificación se limita a recoger los aspectos más importantes cara al estudio de la dialéctica.

La naturaleza de la dialéctica es descrita por Aristóteles en tres dimensiones. Su finalidad, su materia y su forma.¹¹ Los libros I y VIII de los *Topicos* están dedicados a tal propósito, los libros II-VII se aplican al estudio específico de los lugares o *topoi*. La teoría de la argumentación dialéctica se encuentra principalmente expuesta en *Topicos* I y VIII.

⁷ Cf. *Top.* I 1, 101a 24 ss.

⁸ Cf. *Top.* I 1, 101a 5 ss.

⁹ La sofista actúa por lucro, el erístico por vanidad. Cf. *RS.* I 1, 17, b 26 ss.

¹⁰ Cf. *Met.* I 2, 1157a 23-24. *RS.* 2, 164b 12a.

¹¹ En este punto, algo muy de cerca a I. F. BÉGIN: *L'implicite et Méthode chez Aristote*.

1.1 El contenido de la dialéctica.

Si la *epagoré* es una noción análoga y no equívoca, el mejor modo de armonizar el sentido de inducción probable y falible propio de los *Topicos* (1.2), con el de intuición indubitable propio de la metafísica y de la ciencia¹², será recurrir a la materia. Es decir la *epagoré* es el mismo acto y tal es la ratio común de la analogía- pero se puede dar de diversos modos, en función de la diversidad de materias. Esta diversidad de materias explica los grados de falibilidad. De aquí la importancia de una correcta deimitación de la materia de la dialéctica. A continuación se harán dos consideraciones al respecto.

1.1.1. La opinión como materia dialéctica.

No toda premisa ni todo problema es dialéctico. Cuando una premisa versa sobre lo plausible o un problema pone en duda lo manifiesto para todos o para la mayoría, no cabe considerarlo como dialéctico. No deja de llamar la atención que con esta advertencia se excluya de dominio de la dialéctica una actitud escéptica, a la cual ya había apuntado la sofística.

Ahora bien, "una premisa dialéctica es una pregunta plausible bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más, con idéa y que no sea paradójica pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también premisas dialécticas las semejanzas a las plausibles y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contraria toria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las artes contrarias".¹³

¹² Por ejemplo *Met.* IX 6, 1048a 11 b2 en donde por *epagoré* se ve en los ejemplos lo que es acto o *Am. Post.* II, 19 donde los principios inmediatos de la ciencia se conocen también por *epagoré*.

¹³ *Top.* I 10, 104a 8-15.

La materia dialéctica presenta a su vez una doble perspectiva puede considerarse desde el punto de vista de la autoridad o desde el punto de vista de su plausibilidad.

Vista desde la autoridad, un enunciado es dialéctico cuando está respaldado por un testimonio. Entre los posibles testigos se encuentran la totalidad de los hombres o la mayoría de ellos. Se encuentran también entre las autoridades testimoniales, el conjunto de todos los sabios o la mayoría de ellos o los más notables. Finalmente está el testimonio de las artes. Los sabios son los más autorizados, en virtud de su capacidad intelectual. A su vez, las opiniones de los niños de los dementes y enfermos no son dignas de tomarse en cuenta. Al menos en ciertos temas, la opinión de la muchedumbre tampoco es especialmente digna de consideración, particularmente en ética. Su opinión no es, ordinariamente, fruto de un raciocinio sino de la vida práctica.¹⁴ Ello no significa fruto que el consenso de la mayoría sea necesariamente falso. La opinión de la multitud presenta un grado de fiabilidad dada la natural tendencia de los hombres a conocer la verdad.¹⁵ Esta fiabilidad de la opinión de la muchedumbre es menor en las temas que la comprenden vitalmente. Así por ejemplo, el bien y la felicidad sue en concebirse a partir de la propia vida o la de los poderosos. El comportamiento lleva a Aristóteles a comparar a la muchedumbre con los esclavos y los animales.¹⁶ Hechas estas salvedades, Aristóteles considera probable que la mayoría de los hombres considerados como conjunto no se equivocan. El valor de la dialéctica no reside en un convencionalismo, entendiéndose éste como el establecimiento de una serie de premisas por un mero acuerdo.

También lo contrario a lo plausible se considera dialéctico en el contexto de un ciclo argumentativo. Si una proposición P es dialéctica y se debate sobre ella, su negación -P debe ser considerada en el diálogo de modo

¹⁴ Cf. *FE* I 1 1214b 28-30.

¹⁵ Cf. *Met* I 980a 24-25 *FN* X 2 172b 3 *EF* I 6 1216b 30.

¹⁶ Cf. *EN* I 5 1095 9ss.

que un determinado momento pueda servir como guía y aun como argumento para destacar la contraria.¹⁷

Ea ya común, la reivindicación de la noción de *dóxa*, la cual no se opone a la verdad como se opone lo falso. Esta reivindicación de la opinión se encuentra presente ya en Platón, quien a diferencia del concepto francamente peyorativo que Parménides tiene de la opinión, admite el valor de la opinión verdadera¹⁸, aunque tiene como objeto el devenir y lo mudable.¹⁹ La opinión platónica es un conocimiento espontáneo e imponible de ser justificado.²⁰ Igualmente, en Aristóteles, la opinión puede ser verdadera. En este sentido Aristóteles llega a aplicar el nombre de opinión a los principios comunes de la ciencia.²¹ La opinión no es de suyo falsa, si bien cabe la existencia de falsas opiniones.

Los textos donde Aristóteles opone el conocimiento según la verdad al conocimiento según la opinión²² no implican que la opinión sea necesariamente falsa. Existen diversos tipos de opinión. Es distinta la contraposición de lo verdadero con lo falso, a la oposición entre verdad y opinión. De este modo, el conocimiento según la opinión y el conocimiento según la verdad pueden ser armonizados. El conocimiento doxástico no es *per se* conocimiento verdadero, pero puede serlo en la medida en la cual las autoridades o las apariencias no nos engañen.²³ *Endoxon* lo que recoge a

¹⁷ Por ello la eficacia de la dialéctica, recomendada por Platón en la República e ilustrada en el Parménides, depende de la fuerza de los diversos tipos de oposición. Cf. *FE* XII *Contradicción y dialéctica según Platón en el moderno* p. 124-125. Según Aristóteles el primitivo estudio de la teoría de los contrarios fue una de las causas de los límites de la dialéctica socialista. Cf. *Met* X I 4 1078 25 ss.

¹⁸ Cf. *Rep.* VI 509e 511e.

¹⁹ Cf. *Rep.* VI 509e 511e.

²⁰ Cf. *Menón* 94a. *Basileus* 202a.

²¹ Cf. *Met* III 2 996a 28.

²² Por ejemplo *Am. Pr.* I 10 40a 10-11 a 65a 37 *Am. Post.* I 1 2 81b 8.

²³ Como si bien hace oír la opinión es un tipo de argumentación. Cf. *OW* N "Tibetani" en *AAVV* *Artículos unificados*.

opinión se corresponde a *alóxo*. Lo no-plausible es aquello de lo cual se siguen consecuencias absurdas. Ejemplos no plausibles, si alguien dijera "Nada se mueve". Tampoco son plausibles las costumbres depravadas y contrarias a la sana voluntad.²⁴ Plausible es lo que apoyado en la autoridad no tiene consecuencias absurdas ni va contra la recta voluntad. La noxión de plausible se ve enriquecida al ser trasladada al ámbito de la eticidad. Lo plausible no es la posibilidad matemática lo no contradictorio, sino aquello respecto a lo cual la razón se inclina totalmente.²⁵

La opinión puede ser verdadera o falsa, pues consiste en un estado anímico de convicción (*patris*), que engendra la persuasión de estar en la verdad.²⁶ La autoridad garantiza esta verdad intrínseca. Es ella la que funda la confianza. Si se invoca esta garantía, no es tanto porque sea sólo un indicio favorable de la verdad de unos enunciados "probablemente verdaderos", sino sobre todo se invoca porque asegura que son "verdaderamente aprobados".²⁷

²⁴ Cfr. Top. VII, 9 160b 17 ss.

²⁵ *Kallio* desarrolla *solamente* la *norma por las contradicciones*, *pero con fórmula alterna* la. An. Poét., proemio. La clasificación hecha por Tomás de Aquino de algunas obras de Aristóteles, propuesta en otro prólogo, es marcadamente satisfactoria en orden a una determinación de la producción del conocimiento humano. Los criterios de clasificación de las obras lógicas de Aristóteles incluyendo a *Metafísica* y la *Poética* son las diversas operaciones intelectuales y los grados de necesidad natural. Así, si a ningún aprehensio corresponde las *Categorías*, al juicio el *De Interpretatione*, y el raciocinio a los *Análisis Primeros* y *Posteriores*, la ciencia del silogismo es otorgada por los *Análisis Primeros* y la *metafísica*, es decir los principios por se sobre corresponden a los *Análisis Posteriores*. Pero como en la naturaleza no todo es necesario tipo que hay cosas que se dan siempre otras en la mayoría de los casos y otras pocas veces conviene en el proceso de la razón un esquema semejante. El proceso racional necesario es estudiado en los *Análisis*. El proceso racional que lleva a lo probable corresponde a los *Tópicos*, la *Retórica* y la *Poética*. En la dialéctica se llega a una opinión o lo completa en la retórica la opinión o lo es incompleta. En la *Poética* hay una inclinación a aceptar un juicio, pero en cuanto representación de otro modo es decir se induce a tener una opinión determinada por virtud de otra representación. Finalmente los *Refutaciones Sofísticas* corresponden a los "maestros" intelectuales que al igual que en la naturaleza no son frecuentes y provienen de una deficiencia en la operación natural. Cfr. *Metafísica* II. "Verdad y falsedad argumentativa en Santo Tomás de Aquino" *Tópicos* I 1 1991.

²⁶ Cfr. *De An.* I, 1 428a 19 ss.

²⁷ Cfr. BRUNSCHWIG: introducción a *Los Tópicos*, p. XXXV.

Esta inclinación procede de una verosimilitud. Por ello lo que va en contra de lo manifiesto no es plausible.²⁸ La verosimilitud es convincente y persuasiva, rasgos propios de la dialéctica.²⁹

Plausible no es sólo aquello que tiene a su favor un número elevado de probabilidades, sino aquello que hace que la razón técnica o práctica se incline decididamente. Esta dimensión racional práctica de lo plausible entra en juego en los hábitos intelectuales del arte técnica y de la prudencia.

El arte es una de las fuentes de lo plausible es plausible lo que propone un arte.³⁰ También el arte tiene como principio lo plausible, pues, como no es apodictico, tiene un estatuto conjetural o hipotético basado en la experiencia. A su vez, la experiencia tampoco es apodictica, ordinariamente nos permite hacer juicios infalibles. En consecuencia, el arte no rebasa el ámbito de lo plausible. Así el artesano sabe hacer vasijas de barro, pero no conoce la naturaleza del barro. En este sentido "saber hacer vasijas" es un conocimiento plausible. En cuanto a la prudencia, a reserva de una exposición más detallada, hay que decir que también tiene como objeto lo plausible. La prudencia no es un hábito infalible, ello no significa que yerte siempre. Lo plausible prudencial revise características tales que lo hacen "apetecible" racionalmente. Amar a los amigos es plausible de un modo distinto a como es plausible que una infusión sane a un enfermo. La dialéctica como conocimiento a partir de lo plausible está relacionada íntimamente con los juicios prácticos.

²⁸ "Pues nada en un sano juicio propiamente se que para saber resulta plausible. no pensará en creencia lo que es manifiesto para todos o para la mayoría, esto es, si acaso, no ofrece dificultad alguna, en cambio, nadie lo haría en su" Top. I, 1, 104a 5-8. Cfr. también An. Pr. I, 24b 11 ss.

²⁹ Cfr. Top. VII 11, 161b 35 ss. y Rod. I, 1, 135b 11 ss.

³⁰ "Es evidente, por otra parte, que todas las opiniones que están de acuerdo con los elementos son proposiciones dictadas por la naturaleza, pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado estas cosas, por ejemplo, el médico acerca de las cuestiones de medicina; el geómetra acerca de las cuestiones de geometría, de manera semejante en las demás artes" Top. I, 10, 104a 11 ss.

Esta advertencia sobre la vertiente prudencial de lo plausible pone de manifiesto la importancia de la persuasión como nota o efecto de lo plausible. Algo no es plausible -en estricto sentido- si no persuade.

La persuasión se busca en la dialéctica. La ciencia, por el contrario, no es preeminentemente persuasiva. Aristóteles es consciente de que la demostración científica no es siempre lo más eficaz para engendrar la persuasión.³¹ La persuasión es, aun en el ámbito de la dialéctica, propia de la *epagógē*.³² El poder persuasivo del argumento dialéctico no puede desvincularse del contenido. Esto es, la persuasión lograda por la dialéctica no descansa únicamente en la forma argumentativa, reside ante todo en la fuerza evidencial con que se nos presenta. Los argumentos dialécticos arrastran de lo manifiesto, de lo fenoménico.³³

Esta evidencia de lo plausible³⁴ es doble: la evidencia extrínseca de la autoridad, y la evidencia intrínseca. Lo plausible es persuasivo por la autoridad que lo respalda. La autoridad, opinión de otros, juega aquí el papel de experiencia indirecta.³⁵ La "evidencia intrínseca" designa la manifestación como verdadero o verosímil de determinado juicio. Ya se ha hablado de la imposibilidad de aceptar como plausible lo que manifestamente es falso.

Lo plausible no es algo intermedio entre lo verdadero y lo falso. Lo plausible se refiere al estado mental con el cual se recibe un determinado enunciado. Se asume que es verdadero o falso aunque sin tener fundamento apodíctico o evidente (en sentido fuerte).³⁶ [c. Blond se da cuenta de ello

³¹ Cfr. Top. I 2, 105a 16-20. Met. I 1 105a 24-26.

³² Cfr. Top. I 2, 105a 15-21.

³³ Aunque, como señala Owen, los argumentos dialécticos arrastran el fenómeno cotidiano más último como las "circunstancias dadas" (cfr. "Introduction" en A.A.V.V. *Aristóteles en Aristóteles* I, p. 114). Owen invoca los siguientes textos: An. Pr. I 1 24b 10-17; Top. VIII 5, 150b 17-23; Ph. IV 1 204a 12-14. Cfr. U. 5 208a 1-2; IV 1 108a 6.

³⁴ E. *esquema* es de LL. BLOND (Laplace, págs. 11-13).

³⁵ Cfr. EN 1095a 16-21. 1.66a 12-21. 3176a 15-21.

³⁶ La dialéctica se distingue del sofista, a quien sólo le interesa la apariencia. Cfr. RS. II 171b 6.

cuando habla de una dimensión objetiva de lo plausible, a saber la verosimilitud y de una dimensión activa, a saber la persuasión.³⁷

1.1.1.2 La extensión de la dialéctica.

Si la *epagógē* es uno de los instrumentos utilizados por la dialéctica, un estudio sobre la extensión de la dialéctica, arroja luz sobre el campo donde la *epagógē* es aplicable, aun cuando pueda ser más restringido que el campo de la dialéctica en general.

En una primera aproximación, la dialéctica parece no distinguirse notablemente de la filosofía, si se atiende sólo a la amplitud de sus respectivos campos. Cuando Aristóteles distingue entre sí al dialéctico, al sofista y al filósofo, no acude al criterio extensional, alude a la diversidad metodológica entre el dialéctico y el filósofo.³⁸

A su vez, hay una contraposición entre dialéctica y ciencias particulares.³⁹ Esta oposición no se debe exclusivamente al método demostrativo el científico, conjetura el dialéctico, sino también a la extensión. Las ciencias particulares no versan sobre principios comunes. La dialéctica, en cambio, sí lo hace. "de modo que es manifiestamente propio del dialéctico el poder captar en función de qué cosa se produce por medio de los comunes la

³⁷ Cfr. LL. BLOND, p. 16.

³⁸ Cfr. Met. I, 2, 100-101 17-21.

³⁹ "No obstante, también las falsas refutaciones se dan igualmente en infinitas cosas pues con arreglo a cada arte hay un razonamiento falso, por ejemplo, en la geometría el geométrico y en la medicina, el médico, digo con arreglo a cada arte como con arreglo a los principios de esa. Así pues, es evidente que los lugares no se han de tomar de todas las refutaciones, sino que las propias de la dialéctica, pues estas son comunes a toda arte y capacidad y en pocas que las propias de conocimiento ver en la refutación correspondiente a cada conocimiento singular lo parece en serio y a la vez, por qué lo es manifiesto que la refutación derivada de principios comunes y no subordinada a ninguna arte es cosa de los dialécticos" RS 9 170a 30-40.

refutación real o la aparente, la dialéctica o la aparente dialéctica crítica.⁴⁰

El método dialéctico es aquel gracias al cual podemos razonar, sin importar qué problema se nos proponga.⁴¹ El dialéctico puede argumentar sobre cualquier materia, siempre y cuando se pueda partir de cosas comunes y plausibles. La dialéctica es de lo común.⁴² La ocupación común de con la del retórico. Conviene destacar que la dialéctica versa sobre lo común y no sobre lo universal, al menos entendiendo por "universal" la predicación universal de Analíticas Posteriores.⁴³

La predicación universal incluye la predicación *kata pántos* y *kath'aulós*.⁴⁴ La predicación general no implica la predicación *per se*. "Toda piedra tiene superficie" es una proposición donde se atribuye correctamente a todos, pero no se atribuye *per se*.⁴⁵ Esta predicación no se refiere tampoco a un todo que se predica de muchos, sino al modo de adecuación del predicado al sujeto.⁴⁶ Si la dialéctica tratara sobre predicciones universales tendría un

⁴⁰ RS. 9, 170b 8-11.

⁴¹ "El propósito de este tratado es encontrar un método a partir del cual podemos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles" Top. I, I 100a 18.

⁴² Cfr. Ret. I 1354a 1 1354b 15 1358a 22 Met. IV 2 1024b 25 EN III 4 1111b 31.

⁴³ Distinción a la cual Le Ruzic no da suficiente importancia. Cf. BRUND Logique et... p. 17 apoyándose en Top. VII 4 64a 3 12. Es preciso también registrar los argumentos en forma universal, aunque se hubiera descubierto como particular, pues así será posible también de uno hacer muchos. De manera semejante en relación a, en el caso de entimemas. Uno mismo, en ambos, ha de evitar al máximo presentar los silogismos en forma universal. Y siempre es preciso mirar si los argumentos se dirigen sobre cosas comunes, pues todas los argumentos particulares se pueden discutir también universalmente en la demostración particular está incluido el universal, porque no es posible probar nada por razonamiento, sin lo universal. Por tanto en el libro afirma todos el método prohibe como unipositar". HENRICZ Indica Aristoteleum 350p 63) rechaza, al mismo tiempo la postura de Franco, quien si acepta y considera relevante esta distinción (FRANZ, Carl: Genesibis del Logik in Abhandlung. I p. 99). No obstante el mismo Le Ruzic reconoce que también es menos frecuente en los Tópicos que en los Analíticas.

⁴⁴ Cfr. An. Post. I 4 134b 24a.

⁴⁵ Cfr. In. An. Post. I, Loc. XI 92 a.

⁴⁶ Cfr. In. An. Post. I, XI 91.

modo científico.⁴⁷ La dialéctica versa, en todo caso, sobre lo universal por todo en sentido débil, como "lo general". Esto no significa que "lo particular o lo común" sea arbitrario. Significa sencillamente que no hay ni un momento *per se* ni de *omni*. La dialéctica tiene como objeto lo plausible y no consecuencia, cuando se afirma que trata sobre lo común y lo general, se está suponiendo que lo común es plausible.

Así pues, tanto la filosofía como la dialéctica y en cierto modo la sofística tratan sobre todas las cosas. La dialéctica, sin embargo, no puede recibir el adjetivo de "científico" en sentido estricto.

La generalidad de la dialéctica resalta cuando se toma en cuenta la doble clasificación que de los problemas dialécticos hace Aristóteles. La primera define el problema como objeto de investigación, ya sea práctico o especulativo.⁴⁸ La segunda clasificación distingue entre problemas éticos, técnicos y lógicos.⁴⁹ Brunschwig considera los problemas éticos como aquellos referidos a la alternativa entre lo que hay que evitar y lo que hay que buscar. Los problemas de orden especulativo son los físicos (pues *physis* tiene un sentido muy amplio en el vocabulario del joven Aristóteles). Finalmente los problemas lógicos se refieren a la argumentación y solución de problemas teóricos o prácticos. El mismo Brunschwig insiste en la conveniencia de no intentar asimilar una clasificación a otra. La coexistencia de ambas manifiesta la generalidad de la dialéctica. Tampoco se debe pretender descubrir en ambas las posibilidades dialécticas.⁵⁰

⁴⁷ "Pero en realidad el argumento dialéctico no versa acerca de un género definido ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal" RS. I 172a 9 15. A la luz de esta advertencia cabe leer "ni" es del mismo tipo que el universal" como "ni es apodictica y no como quiere Aristóteles" "Es decir el argumento que versa sobre la totalidad de los individuos de una especie denominada" Organon I p. 317 nota 51bis.

⁴⁸ Cfr. Top. I 11 104b 13a.

⁴⁹ Cfr. Top. I 14 104b 19 a.

⁵⁰ Cfr. BRUNSCHWIG Tópicos p. XXV 15.

1.1.2. La forma de la dialéctica.

1.1.2.1. Argumentación dialéctica y argumentación apodéctica.

La dialéctica no puede identificarse con el silogismo dialéctico, este tipo de silogismo es sólo una de las dos grandes clases de razonamiento. El otro tipo de "razonamiento" dialéctico es la *epagógē*.⁵¹ La caracterización de la *epagógē* dialéctica se hará más adelante.

En cuanto al silogismo dialéctico, Aristóteles afirma que no se distingue del silogismo apodéctico sino por su materia.⁵² Por ello, afirma que habrá que el silogismo en cuanto tal, no es un proceso dialéctico.⁵³ La diferencia esencial entre la dialéctica y la apodéctica está en la materia de las premisas.⁵⁴

⁵¹ Cf. *Top.* I, 2.11.5a.10-11.

⁵² "El silogismo es un discurso en el que sentencias ciertas como necesariamente se da a la vez a través de lo establecido, algo distinto de la construcción. Hay demostración cuando el silogismo parte de cosas primordiales y verdaderas, en cambio es dialéctico el silogismo construido a partir de cosas plausibles" *Top.*, IIIa.2.5.34.

⁵³ Cf. L.E. BLOND: *Logique*, p. 30.

⁵⁴ No se debe olvidar, sin embargo, las dificultades que comporta homologar la forma del silogismo apodéctico a la del dialéctico. Por otra parte, es cierto que la descripción del silogismo en *Top.* I, 1.100a.25-30 es similar a la que se recoge en *Am.* Pr. I, 1.24b.18-26, pero según Brunschwig, ello no implica que se trate de la misma para Aristóteles también reconoce que existen conclusiones necesarias que no son silogísticas (*Am.* Pr. I, 32.4^a 33.19). "Todos silogismos son necesarios pero no todo lo necesario es silogismo. De modo que si, al poner algunas veces resulta alguna, no por eso hay que intentar hacer inmediatamente la reducción, sino que primero hay que tomar dos premisas luego hay finalmente que dividirlas en sus términos y proponer el término medio de forma que esté enunciado en ambas proposiciones". Vanamente se buscarán en los *Topicos* la característica del silogismo, sus tres términos y los parais de premisas. Cf. BLOND: *Topiques*, p. XXXI. Parece fuera de toda duda que al menos parte de los *Topicos* es obra de juventud (Cf. JAFFER: *Aristoteles*, p. 103 ss.). Los términos *sylogismos* y *sylogisthēnai* no son utilizados en las partes más antiguas de esta obra, a saber los libros II a V, es tanto la teoría del silogismo es ya de madurez (Cf. MALIK: *Sylogisthēnai* des *Aristoteles*, II.2 p. 78 ss.) (también L.E. BLOND p. 30). Para no entrar en mayores precisiones genéticas-evolutivas, puede

filosofía y dialéctica aunque tienen numerosas similitudes se distinguen por la fuerza probativa de la primera y el probabilidadismo de la segunda. La filosofía demuestra y la dialéctica no.⁵⁵ Las premisas de las que parte el razonamiento filosófico y en general el razonamiento científico, o son evidentes por sí mismas -al menos en el ámbito de la demostración- o son conexas por demostración. Por el contrario, las premisas dialécticas son asumidas sin tener un conatumto apodéctico de ellas, ni haber sido vista su evidencia. Son asumidas de un modo doxástico.

No hay que buscar una lógica dialéctica, entendida como formas lógicas especiales. La lógica de los *Topicos* es una lógica dispuesta, eso sí, en orden al diálogo, pero no es una lógica falaz. No permite pasos ilegítimos desde el punto de vista formal. La falsabilidad del razonamiento dialéctico viene dada por la materia en cuestión. El silogismo dialéctico no es silogismo sería silogismo si tuviera apariencia apodéctica sin serlo.

Los *Topicos* reciben el nombre de *topos*, aquellos lugares formales desde los cuales se pueden criticar diversos tipos de afirmaciones.⁵⁶ El estudio

decir que el silogismo dialéctico puede asumir el esquema apodéctico (un BARBARA, por ejemplo) y seguirá siendo dialéctico.

⁵⁵ Cf. *Met.* IV.2.1004b.21b.21b.

⁵⁶ Cf. L.E. BLOND, p. 22. Respecto a la definición de *topos* se ha escrito mucho. Bochenius considera que Aristóteles no llegó a delimitar su noción y hasta hoy nadie ha logrado expresar clara y brevemente qué son en realidad (BOCHENSKI: *Historia de la lógica formal*, p. 64). Berto considera que los *topos* son esquemas argumentativos aplicables a las más diversas situaciones dialécticas (HEK: *Contradiction*, p. 37). Para Brunschwig los lugares son ideas productoras de proposiciones, reglas de construcción (BRUNSCHWIG: *Topiques*, XI.) Ryan, fundándose en *Retórica* I, afirma que los lugares son parte de la cultura popular, principios de creencias o de acciones, los cuales son universalmente usados (Cf. RYAN: *Aristotle's Theory*, p. 36). La identificación más compleja y precisa parece la de De Pater. Entre los lugares lugares propios (que son *eide* y *topos eides*) y los lugares comunes (*topos eides*). El término *topos* puede designar tanto el lugar común, como ambos. El lugar propio es a la vez fórmula de investigación, proposición probativa que expresa consecuencias especializadas y fórmula de inferencia compuesta de constantes estratégicas. Fundamentadamente el lugar es una ley que puede contener una regla para

de los lugares fin es un elemento de solucinas, aunque Aristóteles tiene en cuenta el carácter persuasivo de una argumentación que se vale de ellos.

Los Tópicos no analizan el esquema de la demostración científica, en este sentido cabría decir que nos presentarían una forma lógica distinta. No se trata de otro sistema lógico, sino de la presentación de algunos aspectos lógicos que pueden resultar útiles para la discusión.

De hecho, los Tópicos se encuentran llenos de observaciones lógicas que, sin tener el ropaje de los Analíticos Primeros, son sumamente delicadas y distintas de las sofisticadas y de las plausibles. Por ejemplo, la distinción entre el ser simplemente atribuido y el ser atribuido de tal manera⁶¹ o la distinción entre un predicado esencial y un predicado no-esencial⁶² (como hace ver Le Blond, esas distinciones sitúan a la dialéctica en un plano muy distinto al de una técnica argumentativa arbitraria). Precisamente como los Tópicos enseñan el uso de leyes y reglas formales útiles para la discusión. De haber afirmado que la dialéctica es formal en consecuencia es general pues puede aplicarse a *kalótē*.

El entimema descrito en Analíticos Primeros «obra posterior a los Tópicos» debe su carácter plausible no-apodictico a su materia no a su forma.

61. *De la forma de la prueba o figura de la prueba*. Por este mismo hecho el lugar común no es más que una ley formal de exposición, pero en la dialéctica. Cf. *Pr. I A 11 R*. "Le Tópique IV Aristote" en AAVV Aristotele on *Dialectica* p. 111. "S. et la Met. 1358a 23-35 1358b 13-21. *Am. Probl. 71a 3-4*. Cf. también *Pr. I A 11 R*. Le Tópique IV Aristotele 144p. 11.

62. *hypothegon megalon y autou hypurion* Cf. *Top. VII 5 145a 14-15*.

63. Cf. *Top. IV 1 200a 1-35 2 226 1-23 123a 3-5*.

64. Cf. *Le I A 11 R*. Aunque el 26a aunque quizá vaya demandado lejos al decir que todo el esfuerzo de la dialéctica es esta de guía a la definición sigue en este punto a ALFANARUKU *Am. Top.* 64-25.

65. Cf. *De I A 11 R*. "Le Tópique" en AAVV Aristotele on *Dialectica* p. 111. Habría que matizar esta recuperación de De Pater. Si la dialéctica fuese pura lógica formal sería en efecto práctica (es decir un verbal) se convertiría entonces en una rama de la lógica, cuando lo que se viene señalando es que «basta la dialéctica se atiene a la ley lógica si hay algo más en ella en relación de diálogo y su aprecio por los puntos de

o al menos no inmediatamente a su forma. "El entimema es un silogismo a partir de verosimilitudes o signos aunque lo verosímil y el signo no son lo mismo, sino que lo verosímil es una premisa plausible en efecto, lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es eso es lo verosímil por ejemplo detentar a los envidiosos, tener afecto a los amigos. El signo en cambio quiere ser una premisa demostrativa, necesaria o plausible en efecto si al existir, existe una cosa o al producirse antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe"⁶¹.

El entimema se constituye como tal por el carácter de sus premisas, precisamente lo que, en los Tópicos, define la dialéctica. Esto es claramente referible al entimema que parte de premisas plausibles tanto como al entimema que parte de signos, aunque hay algunos casos en los cuales el signo no constituye en estricto sentido un término medio⁶². Cuando el mismo signo es referible a varios sucesos o cosas, y no -con relación unívoca- sólo a uno, el signo tiene un valor opinable. Así la palidez es un signo de haber dado a luz pero no significa necesariamente haber dado a luz, una mujer puede estar pálida por otra razón⁶³. El silogismo que tiene en sus premisas un signo plausible es entimema en razón de su materia. Existe otro sentido del entimema -quizá el más difundido- como silogismo al cual le falta una premisa. La conclusión de éste es más fruto de una "intuición" que de la necesidad del discurso deductivo y no es un silogismo en sentido propio. "Si, pues, se dice una sola premisa se produce solamente un signo, en cambio si se añade también a la otra, se produce un silogismo por ejemplo, que *Platón es un liberal* pues los *atenciosos eran liberales y Platón es un atencioso*"⁶⁴. Por ello, el entimema como razonamiento carente de una premisa, no introduce en la dialéctica una nueva figura silogística. Desgraciadamente este sentido de entimema suele ser presentado como el prototipo, marginándose el sentido dialéctico. El entimema es un silogismo que parte de premisas plausibles. Cuando se insiste

61. *Am. Pr. II 27 70a 2-10*.

62. Cf. *Am. Pr. II 27 70b 1-10*.

63. Cf. *Am. Pr. II 27 70a 35-10*.

64. *Am. Pr. II 27 70a 24-27*.

en el entumema como silogismo abreviado, se corre el riesgo de no entender por qué Aristóteles dice en los *Tópicos* que el silogismo dialéctico sólo difiere del apodíctico en razón de su materia (como ya se ha repetido, la dialéctica no es una lógica formalmente distinta de la analítica)⁶⁵

1.1.2.2. La forma dialógica de la dialéctica.

La dimensión dialógica de la dialéctica es un tema que prelude su utilidad. Sin embargo es conveniente incluirlo al tratar la forma de la dialéctica, pues si bien la dialéctica no es un sistema lógico distinto del propuesto en *Analíticos Primeros* y *Posteriores*, también es cierto que su presentación es distinta porque se ordena al diálogo. Esta presentación de la dialéctica no la sitúa en un marco ajeno a la consistencia lógica científica. Por el contrario, la dialéctica se encuentra -en este sentido- más cerca de la ciencia que de la retórica.⁶⁶ Cuando se dice que la dialéctica tiene una estructura formal distinta de la apodíctica, quiere decirse con ello que tiene una forma dialógica. Es decir, se sitúa en un ciclo argumentativo a dos voces. Los *Tópicos* no dan pie a una lógica nueva. Los *tópoi* marcan leyes y reglas de lógica analítica en diversos discursos dialógicos. La dialéctica asume la lógica analítica, pero no se identifica con ella.

La dialéctica responde a la necesidad de dialogar consistentemente. Demostrar silogísticamente no es el mejor modo de dialogar. La forma apodíctica no es la más comunicativa. La estructura dialógica de la dialéctica tampoco se debe a su materia, la dialéctica puede aplicarse a cualquier tema (con tal que sea plausible "para mí"). El "juego" dialéctico es independiente del conocimiento de la materia en cuestión.⁶⁷ Es decir, no basta hablar sobre lo plausible para que se dé la dialéctica, sino que es necesario que se hable sobre lo plausible en forma de una discusión. De hecho, se verá más adelante,

⁶⁵ Cfr. RYAN, *Aristotle's Theory of Hermeneutic Argumentation*, pp. 44-45.

⁶⁶ Cfr. RYAN, *Aristotle's*, p. 53.

⁶⁷ Cfr. *Met.* 11, 72a.27-30.

la dialéctica es útil para las conversaciones, pues enseña a discutir y a oír, y a al adversario a cambiar sus opiniones.⁶⁸

La premisa dialéctica, reviste por ello, un carácter interrogativo. "Una premisa dialéctica es una pregunta plausible".⁶⁹ La dialéctica es, en gran medida, el arte de interrogar. Ser dialéctico supone saber interrogar y tener la posibilidad de ser interrogado sin caer en contradicción. El estar preparado para no caer en contradicción dentro de un mismo discurso pone de manifiesto que la dialéctica no es un juego solitario de falacias ocultas. La dialéctica respeta la lógica, si bien es cierto que el diálogo sucede en ocasiones a recursos dialécticos. Al interrogar, y en general al plantear objeciones, se busca la convicción del adversario.

Este elemento de la dialéctica le da un matiz muy peculiar. No se trata de demostrar sino de convencer -siempre dentro de lo plausible, de lo que, se parte, y más allá de lo que sea, no se va-, pero siempre de un modo más contundente que el retórico. La argumentación dialéctica gira en torno al convencimiento del adversario. Por la misma razón, el ejemplo y la *epagoge* tienen gran importancia en la teoría del diálogo aristotélico. Un discurso demostrativo es contundente. No cabe discusión cuando se ha demostrado verdaderamente. Demostrar no es dialogar. La demostración comunicativa, irrefutable, pero no dialógica. La contundencia de la demostración se logra a costa de ser de difícil acceso y seguimiento. No es conveniente, en consecuencia, para las conversaciones.⁷⁰ Esta consideración informa toda la teoría argumentativa de los *Tópicos*. El libro VIII es paradigmático al respecto.

⁶⁸ Cfr. *Top.* 1, 2, 101a.30-31.

⁶⁹ *Top.* 1, 10, 130a.2-9.

⁷⁰ Brunschwig considera que el papel de la *epagoge* en los *Tópicos* es marginal, sosteniendo que el diálogo se debe adaptar a las circunstancias y prepararse de los interlocutores. Al dialéctico, incipiente y al hombre del pueblo le convencer más el ejemplo de la *epagoge*. Lo cual es significativo, como quiere Brunschwig, que la *epagoge* sea sólo un recurso auxiliar. Cfr. *BRUNSWIG, Topiques*, p. XXXVI nota 2.

La dialéctica aristotélica se encuentra en un difícil equilibrio entre la sofística y la lógica analítica. La dialéctica se puede convertir en sofística, cuando se insiste desmedidamente en su carácter comunicativo y plausible, se reduce a un diálogo falaz que busca la confusión o persuasión retido únicamente por criterios extrínsecos (el triunfo) ajenos al formalismo. Ciertamente, la dialéctica constituye para Platón el método supremo del conocimiento capaz de procurarnos una creencia digna de tal nombre en tanto para Aristóteles, la dialéctica es arte de discusión y no alcanza ex más modesto. La dialéctica platónica y la aristotélica concuerdan en ser rehabilitación o reivindicación del arte de la discusión ejercida por los sofistas. Platón rehabilita la dialéctica sustruyendo a un criterio extrínseco de verdad (las ideas). Tal es la dialéctica recomendada en la *República*.⁷¹ Aristóteles la reivindica de un modo más formal. Propone una reglas bien precisas e insiste en sus finalidades.⁷² Giratas a esta rigurosa regulación formal, la dialéctica aristotélica es capaz de concluir *vi formae*.⁷³

En cierto modo, la línea que va de Sócrates a Platón y Aristóteles es una trayectoria de rehabilitación de la dialéctica, todo constructivo de su lucha contra los sofistas. En Sócrates, la dialéctica es el uso combinado del diálogo, de la refutación y la afirmación del principio de no contradicción.⁷⁴ Platón sale al paso de la contradicción postulando la existencia de lo siempre idéntico. Aristóteles asume el principio de no contradicción como base de la dialéctica.⁷⁵ Rehabilita este principio intrínsecamente al resolver el problema del movimiento, y formalmente lo define con la argumentación por reducción al absurdo del libro *Metafísica* IV. En la medida en la cual Sócrates, Platón y Aristóteles perfeccionaron y superaron las aporías en torno

⁷¹ Véase 512a, 513b, 514b.

⁷² *RS*, 183b, 34a, 184a, 18.

⁷³ Cf. MORRILL, Joseph "Aristote et la dialectique platonicienne" en *AAVV Aristote et la Dialectique*, p. 81-82.

⁷⁴ Cf. BÉGIN, "Contradictione" p. 75.

⁷⁵ Hertz hace notar que la función del principio de no contradicción, más que construir es mostrar la falibilidad de argumento que transgrede tal principio para la realidad no es consecuencia. *Contradictione*, p. 110.

al principio de no contradicción, rehabilitaron la fuerza del diálogo en general, y en particular del arte dialéctico.

La dialéctica puede desembocar en un discurso apodíctico. Quizá caer en este extremo es más difícil, por cuanto la demostración apodíctica exige rigor y exactitud la cual difícilmente puede darse sin un especial esfuerzo.

Es también una degeneración, porque la dialéctica se ha dicho ya no se ordena de suyo a la demostración *simpliciter*. Ha de buscar la comunicación, y para ello toma en cuenta factores ajenos a la estructura lógica. Así el dialéctico varía sus argumentos según la experiencia del adversario.

La dialéctica es discusión, juego intelectual entre dos. La pareja de participantes encarna a la vez dos partes de contrarios: afirmación-negación y victoria-derrota. El fenómeno dialéctico nace de la conjugación de estas dos oposiciones. La afirmación negación se refiere a la dimensión lógica de la argumentación. La victoria-derrota de la dialéctica adquiere la forma de un duelo, donde el enfrentamiento se encuentra regulado, pues no se trata de vencer a cualquier precio.⁷⁶

1.1.3. La utilidad de la dialéctica.

La utilidad de la dialéctica es triple. Sirve para ejercitarse intelectualmente, lo que podría denominarse coloquialmente aunque atendiéndose muy de cerca a la palabra griega: "gimnasia mental". En segundo lugar, para discutir, fundamentalmente con las mayorías, quienes son ordinariamente incapaces de seguir un discurso apodíctico. Y finalmente es útil para la filosofía.⁷⁷

⁷⁶ Cf. BRUNS HWIG, *Topiques*, p. XXIII.

⁷⁷ Cf. *Top.* 12, 101a, 25 ss.

1) "Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo en efecto, teniendo un método podremos habernoslas más fuertemente con lo que nos sea propuesto".⁷⁸ La dialéctica capacita para resolver problemas intelectuales, pero no dando un receta, sino formando un hábito, una disposición del entendimiento. La dialéctica es un hábito intelectual acumulable al arte. Así lo sugiere Aristóteles cuando compara la perfecta posesión de la dialéctica con la perfecta posesión de la retórica y la medicina.⁷⁹

2) La utilidad de la dialéctica para las conversaciones es manifiesta por lo anteriormente dicho.⁸⁰ La dialéctica debe tal forma como consecuencia de este objetivo. La dialéctica aristotélica enuncia con la tradición platónica del diálogo. Lo cual vale también para el arte de ejemplificar, para importante del diálogo platónico y de la dialéctica aristotélica.

La dialéctica es útil para conversar porque se hace cargo -si cabe decirlo así- de la dimensión psicológica al interlocutor. La teoría del silogismo apodíctico de *Análisis Primeros* prescinde prácticamente de esta dimensión. Los *Tópicos*, por el contrario, tienen muy en cuenta las condiciones del interlocutor: su preparación intelectual, sus disposiciones de ánimo, sus costumbres, su clase social y en un momento dado sus personales gustos.⁸¹ La dialéctica reconoce la diversidad de estamentos intelectuales -la mayoría de los sabios, los sabios más notables y sabe adaptar la prueba a cada una de estas circunstancias. Por ejemplo, contra un principiante hay que

⁷⁸ *Top.* I 2 11 1a 33 31.

⁷⁹ "Pasaremos perfectamente el método cuando lo dominemos de forma semejante a como lo retórica y las capacidades (dynamis) de este tipo." *Top.* I 3 13b 5 6.

⁸⁰ Cf. *Supra.* 11 2 2.

⁸¹ No sin un rano de ironía observa Aristóteles: "El resultado de las lecciones depende de los colaboradores de los oyentes. En efecto, queremos que se hablo como estamos acostumbrados a oír hablar y las cosas de las de otro modo no nos parezcan lo mismo: uno por la falta de costumbre más de las cosas y estradas. Lo acostumbrado en efecto es fuertemente cognoscible. Y cuando fueras tiene la acostumbrada lo muestran las leyes en las cosas lo habitual y le parra a causa de la costumbre puede más que el conocimiento acerca de ellas." *Met.* II 2 995a 6.

aplicar argumentos inductivos y contra un experto los silogismos.⁸² Contra quien exige rigor metodológico, no tiene fuerza utilizar el testimonio de algún poeta y viceversa.⁸³

La teoría de la deducción silogística no toma en cuenta estos factores. La dialéctica tiene la visión externalista de la teoría del silogismo, por ello está en condiciones de optimizar sus resultados. La dialéctica, en cuanto arte de conversar, dista de ser un saber superfluo. Hacer del silogismo apodíctico algo orgánico, vivo y aplicable a la vida humana considerada en su totalidad. No basta saber demostrar, también hay que lograr que la demostración se entienda. Esto sólo es posible si se consideran, por una parte, las condiciones de lo demostrado y por otra, las condiciones de aquel a quien va dirigida la demostración. "Por eso es preciso aprender previamente cómo podría ser comprendida (recibida, cada cosa".⁸⁴ La dialéctica es el arte del diálogo. Se trata de una comunidad de logos, logos, entre dos. En ocasiones la exigencia de comunión "lógica" lleva a un logos doxástico, plausible y no apodíctico. Pero siempre dentro del ámbito del logos. Entendida la dialéctica de este modo, habrá que incluiría dentro de la teoría del método aristotélico. En saber que considera las circunstancias psicológicas de los hombres, sin perder de vista la verdad, está en condiciones de proporcionar elementos interesantes para una epistemología (teoría del método), pues aunque la ciencia no es de suyo algo social, sí es social en cuanto el logos humano es comunicativo.

3) Finalmente, la dialéctica es útil para la filosofía "porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discutir en

⁸² Cf. *Top.* VIII 14 164a 11 12.

⁸³ Cf. *Met.* II 3 995a 6 11.

⁸⁴ *Met.* II 3 995a 12 13.

tomo a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica en efecto, al ser adecuada para examinar «cualquier cosa» sobre caminos a los principios de todos los métodos.⁸⁵ Cabe hacer al respecto una doble consideración

a) La dialéctica es útil en la filosofía aristotélica porque brinda las técnicas argumentativas que permiten desarrollar las posibles respuestas a un problema dado. Es decir, frente a una alternativa, la dialéctica proporciona la capacidad de llevar hasta sus últimas consecuencias cada una de sus posibles soluciones de modo que puedan observarse las diversas posturas. En este sentido se dice en los Tópicos: «Son también premisas dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, y las contrarias las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria».⁸⁶

La dialéctica permite al filósofo plantearse correctamente las dificultades, lo cual es el primer paso para resolverlas correctamente. En ocasiones el mismo modo de plantear una pregunta impide su solución. Además, el escuchar los argumentos contrarios proporciona elementos de juicio para encontrar la solución.⁸⁷

Es muy logrado el modo como Aristóteles justifica el estudio aporético: «Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto, pues, en la medida en que se siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados, en ninguno de los dos casos efectivamente es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien antes todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse

⁸⁵ Top. I 2. 101a 33-101b 4.

⁸⁶ Top. I 20. 104a 13-14.

⁸⁷ «Y el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias que se desprenden de una y otra hipótesis no es un instrumento de poca monta para el «movimiento» y para la prudencia filosófica sólo resta elegir correctamente una de las dos» Top. VIII. 14. 163b 10-13.

plantado ante las dificultades son semejantes a los que desconocen a dónde se debe ir, y, además ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado, pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto. Además, es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen partes lingüísticas, todos los argumentos expuestos».⁸⁸

La aporía es, en Aristóteles, más que la falta de salida o camino, la dificultad o perplejidad originada por la presentación de las diversas salidas. Aristóteles gusta de usar la aporía, así enunciativa, en su método de investigación. En momentos cruciales se vale del recurso aporético. Ejemplo de ello es todo el libro III de la Metafísica, desde el cual puede leerse el resto de la obra.⁸⁹

La dialéctica es útil para la filosofía en la medida en la cual el método aporético permite plantear correctamente las dificultades y conocer los argumentos en que se apoyan las diversas soluciones.

b) El estudio de los principios de una ciencia, en cuanto principios de ella, corresponden a una saber superior. Es patente que los principios de un sistema T no pueden ser fundamentados dentro del sistema.⁹⁰ Por otra parte, los principios primeros no pueden ser demostrados, y tarde o temprano el proceso apodictico debe detenerse en algo indemostrado, «pues es imposible que haya demostración de todo».⁹¹ La filosofía estudia los principios primeros en cuanto principios, «pues los axiomas son universales en grado máximo y principios de todas las cosas, y si no corresponde al filósofo, ¿a qué otro corresponderá considerar lo verdadero y lo falso acerca de ellos?»⁹²

⁸⁸ Met. III. 1. 995a 27-995b 4.

⁸⁹ También los libros Met. VII, Fin. I y De An. I son fuertemente aporéticos.

⁹⁰ La distinción entre principios comunes y principios propios se afecta esta observación.

⁹¹ Met. III. 2. 997a 8-9.

⁹² Met. III. 2. 997a 12-13.

Ahora bien, no existe demostración apodíctica de los primeros principios, objeto prototípico de la filosofía.¹⁰² Es absurdo suponer que la dialéctica puede demostrarlos. Sin embargo, Aristóteles dice expresamente que frente a quien niega uno de los primeros principios, es posible oponer una refutación por reducción al absurdo. Es decir, es posible evocarlos en una discusión a que acepte de facto en el ciclo argumentativo el mismo principio que niega. "Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto que alguien niega y no sea al mismo tiempo, con solo que diga algo el adversario. Pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente algo que no es lo mismo que demostrar porque al demostrar parecería pedirse lo que está en el principio, pero siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración".¹⁰³

Un ejemplo de la defensa dialéctica de una tesis filosófica es el libro IV de la *Metafísica*. Habría que considerar también que las tesis centrales de la física y la metafísica aristotélica, a saber, la necesidad de un motor inmóvil y la necesidad de un acto puro, son demostradas mediante la refinación de su contradicción, a saber, que todo puede moverse eternamente por sí mismo. Se llega a un principio metafísico a través de un esquema dialéctico.¹⁰⁴

La dialéctica proporciona a la filosofía los elementos apologeticos para la defensa de los primeros principios. Lo cual, no es poca cosa, si se tiene en cuenta que, respecto de estos principios no cabe demostración, y que el único conocimiento positivo directo que de ellos tenemos (por contraposición a una apologetica, que sería un conocimiento negativo de ellos) no es de índole discursivo, sino inmediato (*epagógē* y *noúē*). La fundamentación de los primeros principios es doble: por reducción del adversario al absurdo y por contemplación. La filosofía debe a la dialéctica la técnica argumentativa para

¹⁰² "Art para, que es propio del filósofo, es decir del que contempla la naturaleza de toda substancia, expresar también acerca de los principios silogísticos, es erróneo" Met. IV 3, 1005b 4, 10.

¹⁰³ Met. IV 4, 1010a 11-18.

¹⁰⁴ Cf. BERTI *Contradictione*, p. 139.

entender los principios. Como más adelante se verá, la *epagógē* está también vinculada a la actividad dialéctica.¹⁰⁵

En resumen, la dialéctica aristotélica recoge de la socrática la función destructiva desmascarar el saber aparente. De la dialéctica platónica toma una dimensión positiva aproximación a los principios. Finalmente, Aristóteles la enriquece con la distinción de los sentidos del ser, que precisamente por hacer ineludible el devenir y el mundo material, reafirma la opinión como un sentido del conocimiento.

1.2. La *epagógē* en la dialéctica.

La *epagógē* es un modo fundamental del pensamiento aristotélico y dada su importancia mereció -por parte del Estagirita- un tratamiento lógico, dialéctico, retórico y epistemológico.¹⁰⁶ De hecho, algunos autores dan a la *epagógē* un estatus eminentemente dialéctico. No les faltan razones, cuando en Tópicos I los cuatro tipos dialécticos son divididos en dos grandes clases: *stagísticos* e *inductivos*.¹⁰⁷ Está fuera de toda duda que Aristóteles acepta la existencia de una *epagógē* dialéctica.¹⁰⁸ Por lo mismo, conviene hacerse algunas preguntas en torno a esta vía cognoscitiva.

¿Se maneja unívocamente la noción de *epagógē* en los Tópicos?
¿Cuál es su naturaleza en general?

¹⁰⁵ Como todo dice Moreau que Aristóteles no recurre sino excepcionalmente al análisis dialéctica. Prácticamente sólo en Met. IV (cf. MURRAY, "Aristotle et dialectique", en AAVV *Aristotle on Dialectics* p. 1). Aun concediendo a Moreau la escasez de análisis dialécticos en el *Corpus*, la inexistencia de los *epagógē* basta para justificar la importancia de la dialéctica en la argumentación filosófica.

¹⁰⁶ Cf. MCKERILLAN, Richard, "Aristotelian *epagógē*", in *Prior Analytics* 2.21 and *Posterior Analytics* 1.1, *Journal of the History of Philosophy* 2 (1983) p. 1.

¹⁰⁷ Top. I 12, 105a 10ss.

¹⁰⁸ No deja de extrañar la pura omisión que algunos le dedican (cf. por ejemplo CORNWALL "Induction in Aristotle and St. Thomas" *The Thomist*, 22, 3).

- ¿Es un argumento plausible por su materia o por su forma o por ambas?
- ¿Qué relación guarda con otras clases de raciocinio dialéctico?

1.2.1. ¿Univocidad de la noción de *epagōgē* en los Tópicos?

La tentación de buscar una concepción unificadora de *epagōgē* en Aristóteles es fuerte. Aristóteles está en guardia contra las equivocidades (a las que tan propensa fue la sofística), jamás habla él de la equivocidad de la noción de *epagōgē*. Además, su aseveración de que todas las creencias humanas provienen ya del silogismo ya de la *epagōgē* sugieren fuertemente que él piensa en la *epagōgē* como algo unívoco. Aunque se proben la existencia de diferentes clases de *epagōgē* se podría intentar verlas como variedades de una misma cosa. Perros, serpientes y gatos son variedades de animal, pero animal no es unívoco¹⁰⁹.

Por otra parte Ross afirma que *epagōgē* tiene diversos significados en Aristóteles, algunos de los cuales (como en *Analíticos Primeros*, II, 21, 67a 23, *Analíticos Posteriores*, I, I, 71a 21-24 y *Tópicos* II, 4, 11b 38) son procesos deductivos¹¹⁰. Esto equivale a atribuir un carácter francamente equivoco a la *epagōgē* pues la "inducción" puede ser "deductiva". Por su parte, Ingber-Pedersen encuentra en los *Analíticos Primeros* y *Posteriores* lugares donde *epagōgē* es utilizada en un sentido no técnico. Esto equivale también al menos en el exámbito en cuestión a reconocer el carácter equivoco de esta noción¹¹¹.

A reserva de una valoración final, se pueden encontrar dos niveles predicativos en la noción de *epagōgē*. En un nivel, *epagōgē* aparece como una

109 Cf. MCKIRAHAN, "Aristoteleian *epagōgē*", *Journal of the History of Philosophy*, 21 (1983), p. 2.

110 Cf. ROSS, *David Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, p. 483.

111 Es justo recordar con todo que Ingber-Pedersen se apoya a la lectura equivocada de Ross en su *Philosophy* 24 (1979).

noción del lenguaje objeto de los Tópicos. En un segundo nivel, *epagōgē* aparece como una noción del metalenguaje de los Tópicos¹¹².

En el apartado introductorio al presente capítulo (1.1) se indicó la finalidad de los Tópicos: enseñar a discutir sin caer en contradicción en el ámbito de lo plausible. Así pues, una cosa es hablar sobre el diálogo dialéctico y otra cosa es dialogar dialécticamente. Entre ambas existen implicancias: hay una relación metalenguaje lenguaje objeto. En este sentido cabe distinguir en los Tópicos un metalenguaje (lo que Aristóteles dice sobre el diálogo dialéctico) y un lenguaje objeto (o propiamente dialéctico). En consecuencia, existen dos niveles de *epagōgē*, según sea usada como un argumento dialéctico, o sea un instrumento del discurso metalingüístico sobre la dialéctica.

1.2.1.1. La *epagōgē* metalingüística.

La dialéctica, en cuanto a su forma, es fundamentalmente un conjunto de reglas para triunfar en una discusión. Algo muy parecido a un recetario. Este conjunto de reglas no es, al menos en general, una colección de falacias (continúan siendo reglas correctas). Ahora bien, las reglas de un sistema T no son ellas mismas sujeto de tales reglas, ni de los axiomas del sistema T. La justificación de los axiomas y reglas de T no se encuentran en el mismo sistema. En este sentido, las reglas de la dialéctica no son ellas mismas objeto de la dialéctica. (Claro está que nada impide que las reglas del sistema dialéctico T, sean a su vez teoremas dialécticos del sistema Tn).

En los libros que componen los Tópicos, Aristóteles acude en dos ocasiones al testimonio de la *epagōgē* para legitimar algunas aseveraciones sobre el discurso dialéctico.

112 Esta distinción de niveles de *epagōgē* no es del todo nueva. Coulobartus habla ya de niveles en ella. Concretamente afirma que la inducción presupone una mediación más fundamental que la meramente posible. Cf. COULOUBARTUS, L.: "L'induction des principes chez Aristote", *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1973), 34 p. 452.

1) En *Topicos* I, 8 dice Aristóteles

"Ahora bien, una primera garantía de que los argumentos <si un *truveu*> a partir de mediante y en relación a las cosas antes mencionadas <definición, propio, género y accidente> se da a través de la *epagagé* en efecto, si una *exámina* atentamente cada una de las premisas y problemas quedaría de manifiesto que se han formado a partir de la definición, o de lo, *topos*, o del género o del accidente"¹¹³

En este párrafo la *epagagé* no aparece como un recurso dialéctico, sino como una vía por la cual se sabe que son cuatro los *topoi* a partir de los cuales se construye la argumentación dialéctica. Lo interesante advertir que Aristóteles justifica los *topoi* no sólo por vía de *epagagé* sino también por la vía del silogismo.¹¹⁴

Los cuatro predicables son fundamento de la argumentación dialéctica. Toda proposición y todo problema indica propio, definición, género o accidente.¹¹⁵ El modo de conocer esta verdad es precisamente acudiendo a la *epagagé*. Los elementos de la dialéctica, a saber problemas y premisas, están formados a partir de uno de estos predicables. Aparece la *epagagé* relacionada a los casos singulares. Sin embargo, no puede leerse con toda nitidez que la *epagagé* sea la vía de formación de la proposición universal Q. "Todos los argumentos dialécticos se forman a partir de los cuatro predicables", a partir de la observación de los argumentos singulares concretos. Es decir, la *epagagé* no se presenta en este texto como ascenso del singular al universal, cuanto de una verificación o comprobación. Esto es, un cierto descenso del universal al singular, observando como el universal se da en el

¹¹³ *Top.* I, 2, 103^b 17

¹¹⁴ "Ahora bien, una primera garantía de que los argumentos lógicos se construyen a partir de mediante y en relación a las cosas antes mencionadas de los cuatro predicables, se da a través de la *epagagé* en efecto, si una *exámina* atentamente cada una de las premisas y problemas quedaría de manifiesto que se han formado a partir de la definición, o de lo *topos*, o del género o del accidente. Como garantía se da a través del silogismo" *Top.* I, 8, 103^b 17

¹¹⁵ *Cfr. Top.* 2, 4 101^b 18 ss.

singular. Con ocasión de este texto, Candel Sanmartín afirma que *epagagé* responde con mayor corrección a la palabra castellana "comprobación" que "inducción".¹¹⁶ El texto aristotélico sugiere, en efecto, que la *epagagé* sirve para verificar que la proposición universal Q es verdadera. Así la *epagagé* adquiere la forma de una doble vía ascenso y descenso, al menos topológicamente. Formación del universal a partir del singular y visión de lo universal en lo singular. Sin duda alguna, no debe cometerse el anacronismo de asimilar esta caracterización de la *epagagé* metodológica a la contrastación empírica o al principio de verificación del neopositivismo. Si se quiere, en cambio, poner de relieve que no es tan claro que la *epagagé* consista sólo en observar los casos singulares y formar a partir de observaciones el universal. Al parecer, la *epagagé* engloba un proceso más rico ascenso y descenso. Así concebida la *epagagé* designaría un proceso psicológico -dada la temporalidad del acto- no un proceso lógico atemporal.

También puede resaltarse, como en este caso no cabe hablar de una inducción completa, pues los singulares -premisas y premisas- no se agotan. En esto, se descarta la asimilación de la *epagagé* metodológica al proceso científico-inductivo de *Análisis* Primeros, II, 23. De éste se hablará en otros capítulos.

2) En el siguiente texto aparecen nuevamente el caso de la *epagagé* metodológica.

"Hay para decirlo sumariamente tres clases de premisas y problemas. En efecto, unas son proposiciones fijas otras flúidas y otras lógicas. Fijas, pues las del tipo de si hay que obedecer más a los padres o a las leyes, caso de desacuerdo, lógicas, del tipo de si el conocimiento de los contrarios es el mismo o no y fúidas, si el mundo es eterno o no. De manera semejante también los problemas. Ahora bien, como en cada una de las mencionadas no es fácil explicarlo con una definición sobre ellas y llega a intentar conocer cada una de ellas merced a la costumbre adquirida por medio de la *epagagé*.

¹¹⁶ *Cfr. CANDEL SANMARTÍN* Miguel Aristóteles. *Tratados de Lógica*, I, Tépticos, p. 101 nota 21

Examinándolas de acuerdo con los ejemplos antes dichos"¹¹⁷

Este texto presenta nuevamente una *epagagé* que no versa sobre la *dóxa* sino sobre la verdad. No se habla sobre algo plausible sino sobre la noción de lo ético, lo físico, y lo lógico. Se trata de la estructura, no sólo de la dialéctica, sino de la epistemología. El texto en cuestión añade al anterior un nuevo carril. No se busca garantizar que los problemas y premisas son de uno de estos tres tipos. Esto ya se da por supuesto. En el momento proporcionar una definición de cada uno de éstos, Aristóteles reconoce la dificultad que ello comporta y opta por recurrir a la *epagagé*. No es éste el único lugar donde Aristóteles se resiste o reconoce su incapacidad para dar una definición. En la *Metafísica IX* se dice, que no es preciso buscar una definición de potencia, sino que basta conocer en los singulares la analogía a través de la *epagagé*¹¹⁸.

Precisamente por ello, este texto de los *Tópicos* es sumamente interesante, la *epagagé* queda así vinculada al menos en este caso a un tipo de conocimiento no-conceptual, pero al fin y al cabo conocimiento. Podrá tratarse de nociones muy elementales y a pesar de ello Aristóteles considera la *epagagé* mucho más clara y eficaz en orden al conocimiento. La epistemología aristotélica está lejos de ser conceptualista y si el concepto es una conclusión o medio de la demostración, claramente la epistemología aristotélica está lejos de agotarse en una teoría de la demostración.

La *epagagé* consiste nuevamente, en ver lo universal o clase lógica, física o ética, en cada uno de los ejemplos, entendiendo el universal en y por lo singular. No se trata de la formación del concepto universal a partir de casos singulares, sino de la visualización -por decirlo de algún modo- de una naturaleza -lo lógico, lo ético, lo físico- en un singular. La *epagagé* no es exclusivamente una acumulación de datos o percepciones hasta lograr la formación de un concepto, es también el reconocimiento de un singular como miembro de una clase, cuyos límites no soy capaz de indicar. Esto obliga a la *epagagé* y a todo lo que en ella se fundamenta, un carácter obscuro e incierto.

¹¹⁷ Top. I 14, 09b 19-29. Pasaje no recogido en el Index de H. Heintz bajo la voz *epagagé*.

¹¹⁸ Cf. Met. IX 6 1048a 31-b.

esto es delimitado-. Este carácter no permite homologarla a la tradicional forma escolástica de la abstracción, al menos en este sentido.

De los anteriores pasajes, se puede extraer la siguiente connotación de la *epagagé* metadialéctica:

- a) Es un conocimiento que une dos extremos: singular - universal.
- b) No supone un conocimiento de todos y cada uno de los singulares.
- c) No excluye necesariamente la vía del silogismo, es decir, al menos en algunos casos la *epagagé* es la vía alternativa.

d) La operación epagógica no abandona el singular una vez que ha llegado al universal, al contrario, se llega al universal teniendo a la vista el singular. El singular no es separado físicamente, pero tampoco es separado psicológicamente. El universal se entiende en el singular¹¹⁹.

1.2.1.2. La *epagagé* dialéctica.

La distinción entre la *epagagé* dialéctica y la *epagagé* metadialéctica no se debe a la forma de la operación sino a la materia gnoseológica en la cual se opera, de modo paralelo a como el silogismo dialéctico y el analítico se distinguen entre sí en razón de su materia. Por este motivo, se insistió en el inciso 1.1 el estatuto plausible de la dialéctica, la dialéctica es plausible porque trata de cosas plausibles. Bajo esta luz se ha de hacer una lectura de los lugares donde se habla o aparece la *epagagé*.

Por lo anterior, se puede afirmar que hay una analogía de la *epagagé* - al menos en razón del nivel predicativo- "*epagagé*" es una noción análoga. El nivel metadialéctico no es lo suficientemente explícito para suponer, por lo

¹¹⁹ Doctrina explicitada y radicalizada por Aquino, para para él, nada se conoce intelectualmente sin tener una imagen correlativa a lo entendido. Cf. S. Th. I 85 1 c.

pronto, una predicación analógica de la *epagagē*, además de la debida al nivel lingüístico. Para indagar con nuevos elementos al respecto recurriré a aquellos lugares en donde Aristóteles habla de la *epagagē* como algo propiamente dialéctico.

Es en el capítulo 12 de los *Tópicos* I junto con los *Analíticos Primeros* II 23 y *Analíticos Posteriores* II, 19, uno de los lugares donde se habla con mayor extensión sobre el tema.

"Hechas estas distinciones, es necesario establecer en cuántas distinciones se dividen los razonamientos (*logos*), dialécticos. Una es la *epagagē*, otra el silogismo. Y qué es un silogismo ya se ha dicho anteriormente. *Epagagē*, en cambio, es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal por ejemplo, si el más eficaz piloto es versado en su oficio, así como el cocheru también en general el versado es mejor en cada cosa. La *epagagē* es un razonamiento más convincente, y claro, más accesible a la sensación y común a la mayoría, mientras que el razonamiento es más fuerte y más efectivo frente a los contradictores".²⁰

Como se ha dicho ya, la *epagagē* es uno de los dos modos de proceder del entendimiento humano. La *epagagē* es una de las operaciones originarias del saber. De aquí la importancia de la figura inductiva.²¹ Silogismo y *epagagē* son ambos modos de *logos*. Sabida es la dificultad para traducir este último término, pues su semántica en el *Corpus aristotelicum* es riquísima. Parece significar aquí algo como "razones" o "modos racionales". Con ello se sitúa a la *epagagē* en el ámbito de la razón, distinguiéndose, en consecuencia, de un mero proceso sensorial. Este modo racional es el camino desde las cosas singulares o particulares hasta lo universal. Como señala Vigna, con esta frase se alude a la articulación de un proceso cognoscitivo, del cual se indica sólo el punto de partida y el punto de llegada. Punto de partida son las muchas cosas singulares o particulares o empíricas, punto de llegada son las realidades

²⁰ *Top.* I, 12 105a 10-19.

²¹ Cf. Vigna. "Sulla figura aristotelica dell' epagaghe". *Revisita di Filosofia Neo-Scholastica* 51 (1979), p. 306.

universales), que se pueden decir, al menos en cierto sentido incompuestas.²² La apreciación de Vigna es acertada al señalar como *Topicos* I, 12 describe la articulación del proceso epagógico. No de a de llamar la atención cierta promiscuidad conceptual al hablar con alguna indiferencia de singular particular y empírico. En todo, la primera idea es fundamental: la *epagagē* designa la articulación del proceso cognoscitivo. En este sentido la *epagagē* no puede ser homologada a una intuición inmediata. El modo de conocer la *epagagē* implica un carácter procesual, una articulación, por tanto una temporalidad. Es un camino donde hay una salida y una meta. Quizá pueda haber -de hecho lo hay- una discontinuidad en el camino en donde se pasa de un nivel singular a un universal, pero la *epagagē* no designa este salto singular-universal aislado, engloba toda la complejidad existente desde el punto de partida hasta el punto de llegada.

En cuanto al punto de partida, el *hekaton*, parece tratarse tanto del singular concreto²³ como de una especie o subclase (lo que puede denominarse "particular", en cuanto parte de un género o una clase, pero indiviso en sí, en cuanto a especie). El ejemplo aducido por Aristóteles es de esa línea, no se habla de este cocheru (*allias* o del piloto *Consoo*) se habla de las clases piloto y cocheru.

Los lugares donde aparece el término *epagagē* en los *Tópicos*²⁴ no hablan expresamente de *hekaton* como individuo, parecen referirse a él como clase o especie de la que se arranca. Lo cual no debe extrañar dado que en estos textos no se está teorizando sobre la *epagagē*, en cuyo caso sí habría que hablar de *hekaton* primitivo, es decir, "este hombre". La *epagagē* de los *Tópicos* se refiere explícitamente al particular (*métros*) y no al singular, el

²² Cf. Vigna. "Sulla figura aristotelica". p. 307.

²³ El uso también aparece en *An. Post.* II 19 "*hekaton*" a base H. Tredennick, traduce "a particular species of animal". Cf. *An. Post.* II 19 100b 2 y TREDENNICK, Hugh, *Aristotle's Posterior Analytics*, p. 259.

²⁴ *Top.* I 8 101b 1 ss I 12 105a 10 ss I 14 106b 19 ss I 18 108b 7 ss II 10, 115a 1 ss IV 2 22a 10 ss VIII 1 136b 10 ss VIII 2 137a 18 VIII 8, 160a 38 VIII 14 164a 11 ss.

indiviso, (*ατόμος*)¹²⁵. El silencio de Aristóteles respecto a casos singulares contrasta con la explícita singularización de otros momentos.¹²⁶ Si Aristóteles al hablar de *hekaston* no habla del placer de beber este vino de Quíos, sino del placer en general, ni habla de Jasón, sino el Argos, sino del piloto en general es porque la *epagagḗ* tópica se enmarca en un "recetario" argumentativo, entorno distinto al de *Análiticos Posteriores* II, 19.

Los Tópicos no proporcionan una visión completa de la *epagagḗ* -no es su cometido dar una teoría completa al respecto- porque no hay referencias al principio de causalidad, la sensibilidad. Dan por supuesto que conocemos una especie o clase de concepto general e instruyen para argumentar o contrargumentar partiendo de ella. Esta visión de la *epagagḗ* no se contraponen a una *epagagḗ* que parte del individuo concreto. Se trata sencillamente de una noción análoga, por ende susceptible de admitir una gradación. Puede hablarse así de una *epagagḗ* de los individuos -primaria- y una de las especies. A su vez, puede utilizarse una *epagagḗ* metasistemática para legítimar éxus que se dicen sobre la *epagagḗ*. No deja de ser paradójico, por ejemplo, que la proposición "Todo conocimiento es deductivo o inductivo" pueda ser conocido por una inducción.

La intención de los Tópicos es hablar de la *epagagḗ* en términos tales que pueda ser utilizada con versatilidad. lo cual implica no circunscribirla a coordenadas propias del individuo. Si Aristóteles pretende enseñar el arte de discutir sobre cualquier tema, qué mejor que presentar a la *epagagḗ* con un cierto nivel de generalidad. Se habla de una cura de la *epagagḗ* a la que podría llamarse específica, en cuanto arranca de especies, no de individuos.

Si bien en los Tópicos no existe un texto nítido, claro y explícito de una *epagagḗ* a partir de los individuos, donde se dijera, por ejemplo, "Todo hombre es mortal" a partir de la muerte de Sócrates envenenado por la cicuta,

¹²⁵ Incluso se afirma que hay que investigar por especies y no por los *ατόμοι* individuales, pues la investigación irá por mejor camino y llegará más lejos de este modo. *Top* II, 2. 115b 13 ss. Afirmación esta última que se encuentra en el contexto de la división, debe ser tomada con la debida reserva.

¹²⁶ Como en *Ret.* I, 2. 1375b 31 ss.

de Alejandro Magno por el paludismo y de la de Pericles por la peste, es que a lo largo de toda esta obra, se da por supuesto que todo conocimiento opera a través de lo sensible. El concepto de "hombre" tiene como principio la visión táctil y visual de la carne y huesos del esposo de Xantipa. Eso es de acuerdo a la gnoseología aristotélica, no hace falta explicar o continuamente, como bien en un manual de argumentación dialéctica. Por contraste se se encuentra en una teoría de la ciencia *Análiticos Posteriores* II, 19 o en los concretos pasos de la metafísica (*Metafísica* I 1). Dicho de otra manera, Aristóteles no habla de la *epagagḗ* a partir de individuos en los Tópicos, porque se trata de un supuesto primordial de la argumentación. Los supuestos fundamentales de la argumentación son las condiciones de posibilidad de la argumentación. Aristóteles se propone enseñar a argumentar, no a mostrar que existe la argumentación.

De lo anterior se pueden subrayar algunas ideas:

La *epagagḗ* es una noción analógica (prescindiendo, incluso de la *epagagḗ* a partir de individuos), pues puede hablarse de dos niveles lingüísticos distintos entre sí por su materia.

En los Tópicos el *hekaston* es primordialmente una clase de especie.

En consecuencia, la *epagagḗ* es un "proceso" generalizador -en el sentido de género- o clasificador de subclases.

Este proceso generalizador no es un proceso infalible ni infuso, es dialéctico. La razón de esta factibilidad se encuentra en la materia de la noción a saber lo plausible.

Survan estas notas como plano regulador u orientador para analizar en las siguientes páginas el papel de la *epagagḗ* en los Tópicos.

1.2.2. Los lugares inductivos.

Un problema fundamental en torno a la noción de *epagagé* es determinar la relación que existe entre el modo de proceder inductivo y el modo de proceder demostrativo. La distinción no es tan nítida, si se tiene en cuenta, por una parte que Aristóteles habla de un *siogismo* inductivo (*Análitica Posteriora*, II, 1, 23) (en todo, no es este un ébice insalvable). La solución de Ross al respecto, parece insuficientemente satisfactoria.¹¹ El *siogismo* inductivo no es sino una especie de la demostración. Es una forma sofisticada e inútil, pero comprensible si se tiene en cuenta que Aristóteles expone en los *Análitica Primeros* su descubrimiento del *siogismo analítico*. Por otra parte -este es verdaderamente el escollo- la noción de inducción parece difuminarse ocasionalmente en el horizonte gnoseológico, cuando se le compara con la argumentación por semejanza y con la división. Máxime si se quiere ver en la *epagagé* aristotélica un movimiento de ascenso y cierto descenso del universal y no exclusivamente el ascenso (P1, P2 P3... Pn ---> (Vx) (P1x)), que es justo como lo ve la tradición escolástica.¹² En efecto, si la *epagagé* es un ascenso a un concepto genérico y a su vez en el universal genérico, se conocen los inferiores en los que el género se ve en las especies, lo cual recuerda la división del género. (Obviamente, el alcance de esta concepción depende del lanz (orgado) a la *epagagé* como conceptualización de lo universal en los individuos. Otro tanto sucede con la argumentación por semejanza, pues si por esos se entiende la inferencia de un universal X a partir de que P1, Q1, R1... es decir, obtener un común denominador de una

127 Así por ejemplo Tomás de Mercado dice: "La inducción consiste en que a partir de algunas singulares enumeradas, se prueba la proposición universal". Comentarios heróclitos al texto de Pedro Hispano libro II, capítulo X, lección única, p. 202. (3) mismo Pedro Hispano dice en el lugar correspondiente: "La inducción (a la que llamamos *ascenso*) es la argumentación en la que de los singulares suficientemente enumerados se infiere lo universal". Lo viene recordar también lo que dice Juan de Santo Tomás: "Así, pues, la inducción se define como la 'propriedad de los singulares suficientemente enumerados al universal' (1) y no que la razón de las especies es la misma, con una definición de la inducción, que es por un *ascenso* u *entorno* a su superior, que es el *descenso* es la regresión desde el universal hacia los singulares (2) (en todo, el principal núcleo de la inducción es reducir al sentido la prueba universal así entendida desde los singulares). Compendio de lógica, capítulo II, p. 172-173.

colección de cosas, habría que preguntarse si esta argumentación es *epagagé*.

Cara a delinear esta noción, conviene revisar los lugares inductivos o aparentemente inductivos. Fundádase por lugares inductivos aquellos esquemas argumentativos recogidos en los *Tópicos*, los cuales recuerdan en su proceder la inducción en cuanto ascenso de lo menor universal a lo más universal.²⁸ Aun cuando no aparezca el término propio *epagagé*.

En opinión de De Paet, es pequeño el número de los lugares que tienen el carácter inductivo y recogen una ascensión de un género menor a un género mayor.²⁹ Es interesante detenerse en estos lugares.

a) *Tópicos*, II, 2, 109b 25-29

«...*chegar*» examinar las cosas en todas o en ninguna de las cuales se da en que se da «algo». Mirar por espe se las eudem, y no en los individuos «individuos» pues la investigación va por un camino que lleva más lejos y en menos tiempo. Ahora bien, es preciso mirar comenzando por las cosas semejantes (*ánthesthai apo práton*) para seguir a continuación hasta los individuos (*atómion*) por ejemplo, si se dijo que el conocimiento de las piedras es el mismo hay que mirar si también es el mismo el conocimiento de la, respecto de algo de los contrarios de las piedras según la privación y posesión y de lo que se da, en por *contradictum*. Y si en esas cosas no está de ningún modo claro, hay que volver a dividirlas hasta llegar a los individuos (*atómion*). En efecto, si se mostrara que en algún caso no es el mismo «conocimiento» habríamos eliminado el problema de manera semejante también o no se da en ninguna de esas cosas. Este lugar vale en dos sentidos para regular y para establecer. En efecto si se parece en todos o en muchos casos al llevar a cabo la división hay que estar que la tesis se sostenga como universal o que se aporte un contraejemplo de que en algún caso no es

128 De Paet el hablar de haber advenido que no es el mismo "procedimiento inductivo" advenido a que todo básicamente en un solo no se obstruya la noción final de *epagagé* (X) [1] 247-8. Los *Tópicos* de Aristóteles y la dialéctica... p. 20.

129 De Paet, *Top* II, 2, 109b 25-29, p. 129a 12, 129b 4, 129b 14-15, 129b 17-18, 129b 20-21, 129b 22-23, 129b 24-25, 129b 26-27, 129b 28-29, 129b 30-31, 129b 32-33, 129b 34-35, 129b 36-37, 129b 38-39, 129b 40-41, 129b 42-43, 129b 44-45, 129b 46-47, 129b 48-49, 129b 50-51, 129b 52-53, 129b 54-55, 129b 56-57, 129b 58-59, 129b 60-61, 129b 62-63, 129b 64-65, 129b 66-67, 129b 68-69, 129b 70-71, 129b 72-73, 129b 74-75, 129b 76-77, 129b 78-79, 129b 80-81, 129b 82-83, 129b 84-85, 129b 86-87, 129b 88-89, 129b 90-91, 129b 92-93, 129b 94-95, 129b 96-97, 129b 98-99, 129b 100-101, 129b 102-103, 129b 104-105, 129b 106-107, 129b 108-109, 129b 110-111, 129b 112-113, 129b 114-115, 129b 116-117, 129b 118-119, 129b 120-121, 129b 122-123, 129b 124-125, 129b 126-127, 129b 128-129, 129b 130-131, 129b 132-133, 129b 134-135, 129b 136-137, 129b 138-139, 129b 140-141, 129b 142-143, 129b 144-145, 129b 146-147, 129b 148-149, 129b 150-151, 129b 152-153, 129b 154-155, 129b 156-157, 129b 158-159, 129b 160-161, 129b 162-163, 129b 164-165, 129b 166-167, 129b 168-169, 129b 170-171, 129b 172-173, 129b 174-175, 129b 176-177, 129b 178-179, 129b 180-181, 129b 182-183, 129b 184-185, 129b 186-187, 129b 188-189, 129b 190-191, 129b 192-193, 129b 194-195, 129b 196-197, 129b 198-199, 129b 200-201, 129b 202-203, 129b 204-205, 129b 206-207, 129b 208-209, 129b 210-211, 129b 212-213, 129b 214-215, 129b 216-217, 129b 218-219, 129b 220-221, 129b 222-223, 129b 224-225, 129b 226-227, 129b 228-229, 129b 230-231, 129b 232-233, 129b 234-235, 129b 236-237, 129b 238-239, 129b 240-241, 129b 242-243, 129b 244-245, 129b 246-247, 129b 248-249, 129b 250-251, 129b 252-253, 129b 254-255, 129b 256-257, 129b 258-259, 129b 260-261, 129b 262-263, 129b 264-265, 129b 266-267, 129b 268-269, 129b 270-271, 129b 272-273, 129b 274-275, 129b 276-277, 129b 278-279, 129b 280-281, 129b 282-283, 129b 284-285, 129b 286-287, 129b 288-289, 129b 290-291, 129b 292-293, 129b 294-295, 129b 296-297, 129b 298-299, 129b 300-301, 129b 302-303, 129b 304-305, 129b 306-307, 129b 308-309, 129b 310-311, 129b 312-313, 129b 314-315, 129b 316-317, 129b 318-319, 129b 320-321, 129b 322-323, 129b 324-325, 129b 326-327, 129b 328-329, 129b 330-331, 129b 332-333, 129b 334-335, 129b 336-337, 129b 338-339, 129b 340-341, 129b 342-343, 129b 344-345, 129b 346-347, 129b 348-349, 129b 350-351, 129b 352-353, 129b 354-355, 129b 356-357, 129b 358-359, 129b 360-361, 129b 362-363, 129b 364-365, 129b 366-367, 129b 368-369, 129b 370-371, 129b 372-373, 129b 374-375, 129b 376-377, 129b 378-379, 129b 380-381, 129b 382-383, 129b 384-385, 129b 386-387, 129b 388-389, 129b 390-391, 129b 392-393, 129b 394-395, 129b 396-397, 129b 398-399, 129b 400-401, 129b 402-403, 129b 404-405, 129b 406-407, 129b 408-409, 129b 410-411, 129b 412-413, 129b 414-415, 129b 416-417, 129b 418-419, 129b 420-421, 129b 422-423, 129b 424-425, 129b 426-427, 129b 428-429, 129b 430-431, 129b 432-433, 129b 434-435, 129b 436-437, 129b 438-439, 129b 440-441, 129b 442-443, 129b 444-445, 129b 446-447, 129b 448-449, 129b 450-451, 129b 452-453, 129b 454-455, 129b 456-457, 129b 458-459, 129b 460-461, 129b 462-463, 129b 464-465, 129b 466-467, 129b 468-469, 129b 470-471, 129b 472-473, 129b 474-475, 129b 476-477, 129b 478-479, 129b 480-481, 129b 482-483, 129b 484-485, 129b 486-487, 129b 488-489, 129b 490-491, 129b 492-493, 129b 494-495, 129b 496-497, 129b 498-499, 129b 500-501, 129b 502-503, 129b 504-505, 129b 506-507, 129b 508-509, 129b 510-511, 129b 512-513, 129b 514-515, 129b 516-517, 129b 518-519, 129b 520-521, 129b 522-523, 129b 524-525, 129b 526-527, 129b 528-529, 129b 530-531, 129b 532-533, 129b 534-535, 129b 536-537, 129b 538-539, 129b 540-541, 129b 542-543, 129b 544-545, 129b 546-547, 129b 548-549, 129b 550-551, 129b 552-553, 129b 554-555, 129b 556-557, 129b 558-559, 129b 560-561, 129b 562-563, 129b 564-565, 129b 566-567, 129b 568-569, 129b 570-571, 129b 572-573, 129b 574-575, 129b 576-577, 129b 578-579, 129b 580-581, 129b 582-583, 129b 584-585, 129b 586-587, 129b 588-589, 129b 590-591, 129b 592-593, 129b 594-595, 129b 596-597, 129b 598-599, 129b 600-601, 129b 602-603, 129b 604-605, 129b 606-607, 129b 608-609, 129b 610-611, 129b 612-613, 129b 614-615, 129b 616-617, 129b 618-619, 129b 620-621, 129b 622-623, 129b 624-625, 129b 626-627, 129b 628-629, 129b 630-631, 129b 632-633, 129b 634-635, 129b 636-637, 129b 638-639, 129b 640-641, 129b 642-643, 129b 644-645, 129b 646-647, 129b 648-649, 129b 650-651, 129b 652-653, 129b 654-655, 129b 656-657, 129b 658-659, 129b 660-661, 129b 662-663, 129b 664-665, 129b 666-667, 129b 668-669, 129b 670-671, 129b 672-673, 129b 674-675, 129b 676-677, 129b 678-679, 129b 680-681, 129b 682-683, 129b 684-685, 129b 686-687, 129b 688-689, 129b 690-691, 129b 692-693, 129b 694-695, 129b 696-697, 129b 698-699, 129b 700-701, 129b 702-703, 129b 704-705, 129b 706-707, 129b 708-709, 129b 710-711, 129b 712-713, 129b 714-715, 129b 716-717, 129b 718-719, 129b 720-721, 129b 722-723, 129b 724-725, 129b 726-727, 129b 728-729, 129b 730-731, 129b 732-733, 129b 734-735, 129b 736-737, 129b 738-739, 129b 740-741, 129b 742-743, 129b 744-745, 129b 746-747, 129b 748-749, 129b 750-751, 129b 752-753, 129b 754-755, 129b 756-757, 129b 758-759, 129b 760-761, 129b 762-763, 129b 764-765, 129b 766-767, 129b 768-769, 129b 770-771, 129b 772-773, 129b 774-775, 129b 776-777, 129b 778-779, 129b 780-781, 129b 782-783, 129b 784-785, 129b 786-787, 129b 788-789, 129b 790-791, 129b 792-793, 129b 794-795, 129b 796-797, 129b 798-799, 129b 800-801, 129b 802-803, 129b 804-805, 129b 806-807, 129b 808-809, 129b 810-811, 129b 812-813, 129b 814-815, 129b 816-817, 129b 818-819, 129b 820-821, 129b 822-823, 129b 824-825, 129b 826-827, 129b 828-829, 129b 830-831, 129b 832-833, 129b 834-835, 129b 836-837, 129b 838-839, 129b 840-841, 129b 842-843, 129b 844-845, 129b 846-847, 129b 848-849, 129b 850-851, 129b 852-853, 129b 854-855, 129b 856-857, 129b 858-859, 129b 860-861, 129b 862-863, 129b 864-865, 129b 866-867, 129b 868-869, 129b 870-871, 129b 872-873, 129b 874-875, 129b 876-877, 129b 878-879, 129b 880-881, 129b 882-883, 129b 884-885, 129b 886-887, 129b 888-889, 129b 890-891, 129b 892-893, 129b 894-895, 129b 896-897, 129b 898-899, 129b 900-901, 129b 902-903, 129b 904-905, 129b 906-907, 129b 908-909, 129b 910-911, 129b 912-913, 129b 914-915, 129b 916-917, 129b 918-919, 129b 920-921, 129b 922-923, 129b 924-925, 129b 926-927, 129b 928-929, 129b 930-931, 129b 932-933, 129b 934-935, 129b 936-937, 129b 938-939, 129b 940-941, 129b 942-943, 129b 944-945, 129b 946-947, 129b 948-949, 129b 950-951, 129b 952-953, 129b 954-955, 129b 956-957, 129b 958-959, 129b 960-961, 129b 962-963, 129b 964-965, 129b 966-967, 129b 968-969, 129b 970-971, 129b 972-973, 129b 974-975, 129b 976-977, 129b 978-979, 129b 980-981, 129b 982-983, 129b 984-985, 129b 986-987, 129b 988-989, 129b 990-991, 129b 992-993, 129b 994-995, 129b 996-997, 129b 998-999, 129b 1000-1001, 129b 1002-1003, 129b 1004-1005, 129b 1006-1007, 129b 1008-1009, 129b 1010-1011, 129b 1012-1013, 129b 1014-1015, 129b 1016-1017, 129b 1018-1019, 129b 1020-1021, 129b 1022-1023, 129b 1024-1025, 129b 1026-1027, 129b 1028-1029, 129b 1030-1031, 129b 1032-1033, 129b 1034-1035, 129b 1036-1037, 129b 1038-1039, 129b 1040-1041, 129b 1042-1043, 129b 1044-1045, 129b 1046-1047, 129b 1048-1049, 129b 1050-1051, 129b 1052-1053, 129b 1054-1055, 129b 1056-1057, 129b 1058-1059, 129b 1060-1061, 129b 1062-1063, 129b 1064-1065, 129b 1066-1067, 129b 1068-1069, 129b 1070-1071, 129b 1072-1073, 129b 1074-1075, 129b 1076-1077, 129b 1078-1079, 129b 1080-1081, 129b 1082-1083, 129b 1084-1085, 129b 1086-1087, 129b 1088-1089, 129b 1090-1091, 129b 1092-1093, 129b 1094-1095, 129b 1096-1097, 129b 1098-1099, 129b 1100-1101, 129b 1102-1103, 129b 1104-1105, 129b 1106-1107, 129b 1108-1109, 129b 1110-1111, 129b 1112-1113, 129b 1114-1115, 129b 1116-1117, 129b 1118-1119, 129b 1120-1121, 129b 1122-1123, 129b 1124-1125, 129b 1126-1127, 129b 1128-1129, 129b 1130-1131, 129b 1132-1133, 129b 1134-1135, 129b 1136-1137, 129b 1138-1139, 129b 1140-1141, 129b 1142-1143, 129b 1144-1145, 129b 1146-1147, 129b 1148-1149, 129b 1150-1151, 129b 1152-1153, 129b 1154-1155, 129b 1156-1157, 129b 1158-1159, 129b 1160-1161, 129b 1162-1163, 129b 1164-1165, 129b 1166-1167, 129b 1168-1169, 129b 1170-1171, 129b 1172-1173, 129b 1174-1175, 129b 1176-1177, 129b 1178-1179, 129b 1180-1181, 129b 1182-1183, 129b 1184-1185, 129b 1186-1187, 129b 1188-1189, 129b 1190-1191, 129b 1192-1193, 129b 1194-1195, 129b 1196-1197, 129b 1198-1199, 129b 1200-1201, 129b 1202-1203, 129b 1204-1205, 129b 1206-1207, 129b 1208-1209, 129b 1210-1211, 129b 1212-1213, 129b 1214-1215, 129b 1216-1217, 129b 1218-1219, 129b 1220-1221, 129b 1222-1223, 129b 1224-1225, 129b 1226-1227, 129b 1228-1229, 129b 1230-1231, 129b 1232-1233, 129b 1234-1235, 129b 1236-1237, 129b 1238-1239, 129b 1240-1241, 129b 1242-1243, 129b 1244-1245, 129b 1246-1247, 129b 1248-1249, 129b 1250-1251, 129b 1252-1253, 129b 1254-1255, 129b 1256-1257, 129b 1258-1259, 129b 1260-1261, 129b 1262-1263, 129b 1264-1265, 129b 1266-1267, 129b 1268-1269, 129b 1270-1271, 129b 1272-1273, 129b 1274-1275, 129b 1276-1277, 129b 1278-1279, 129b 1280-1281, 129b 1282-1283, 129b 1284-1285, 129b 1286-1287, 129b 1288-1289, 129b 1290-1291, 129b 1292-1293, 129b 1294-1295, 129b 1296-1297, 129b 1298-1299, 129b 1300-1301, 129b 1302-1303, 129b 1304-1305, 129b 1306-1307, 129b 1308-1309, 129b 1310-1311, 129b 1312-1313, 129b 1314-1315, 129b 1316-1317, 129b 1318-1319, 129b 1320-1321, 129b 1322-1323, 129b 1324-1325, 129b 1326-1327, 129b 1328-1329, 129b 1330-1331, 129b 1332-1333, 129b 1334-1335, 129b 1336-1337, 129b 1338-1339, 129b 1340-1341, 129b 1342-1343, 129b 1344-1345, 129b 1346-1347, 129b 1348-1349, 129b 1350-1351, 129b 1352-1353, 129b 1354-1355, 129b 1356-1357, 129b 1358-1359, 129b 1360-1361, 129b 1362-1363, 129b 1364-1365, 129b 1366-1367, 129b 1368-1369, 129b 1370-1371, 129b 1372-1373, 129b 1374-1375, 129b 1376-1377, 129b 1378-1379, 129b 1380-1381, 129b 1382-1383, 129b 1384-1385, 129b 1386-1387, 129b 1388-1389, 129b 1390-1391, 129b 1392-1393, 129b 1394-1395, 129b 1396-1397, 129b 1398-1399, 129b 1400-1401, 129b 1402-1403, 129b 1404-1405, 129b 1406-1407, 129b 1408-1409, 129b 1410-1411, 129b 1412-1413, 129b 1414-1415, 129b 1416-1417, 129b 1418-1419, 129b 1420-1421, 129b 1422-1423, 129b 1424-1425, 129b 1426-1427, 129b 1428-1429, 129b 1430-1431, 129b 1432-1433, 129b 1434-1435, 129b 1436-1437, 129b 1438-1439, 129b 1440-1441, 129b 1442-1443, 129b 1444-1445, 129b 1446-1447, 129b 1448-1449, 129b 1450-1451, 129b 1452-1453, 129b 1454-1455, 129b 1456-1457, 129b 1458-1459, 129b 1460-1461, 129b 1462-

así, pues si no se hace ninguna de las dos cosas, parecería absurdo no sostener la tesis"¹²⁰

El lugar argumentativo aquí escrito, más que inductivo en el sentido de un ascenso de los casos menos universales a un nivel más universal, parece ser un descenso en el cual se verifica o falsifica «término» que no deja de ser un anacronismo: la hipótesis al contrastarse con los casos menos universales (esta contradicción ha de ir de los particulares «especies y clases» hasta los singulares (individuos concretos). Comenzar por una contradicción en los individuos es poco útil y viable dada la infinitud de estos últimos. Con esta advertencia, se puede descubrir que este esquema argumentativo no se refiere a una operación intelectual, gracias a la cual no fuese necesaria una contradicción exhaustiva de los individuos para explicar un determinado predicado de todos los miembros de una clase, como mortal se predica de hombres. Se trata de una argumentación en donde no hay garantía de certeza, sino a condición de una enunciación exhaustiva, con todo, una vez constatada la atribución de un predicado X a un número amplio de particulares, en su caso a individuos, debe conocerse el universal. Se trata de una concesión plausible pero al fin y al cabo una concesión. Por ejemplo, si un adversario dialéctico afirma "Todos los habitantes de la costa este de LIA son pragmáticos" y así son los médicos, y las amas de casa, los obreros, y los alcaldes, ergo debo conceder al proponente, en razón de los particulares, el universal. Si en un todo, hubiera alguna obscuridad y pareciera que no es del todo claro que los alcaldes de la costa este sean pragmáticos, el proponente tiene que proceder a una nueva enumeración. El alcalde de Nueva York es pragmático, y el de Pittsburgh y el de Philadelphia, y el de Boston, luego todos los alcaldes de la costa este son pragmáticos. Se trata de una cierta operación semejante a la división habitante de la costa este de LIA - Alcaldes. No se constituye en estricto sentido de una operación de división, pues en esta se busca una definición descendiendo por un árbol de Partito, es decir, el término de la división es lo inferior en la extensión. En tanto, el esquema en cuestión es un descenso, quizá al modo de una división, pero para volver a ascender,

¹²⁰ Top. I, 2, 1096 13 20

estableciendo la universalidad del punto de arranque.¹²¹ El establecimiento de este universal dado un recorrido de particulares es algo inductivo (operación que se asocia a un recorrido de instancias y a un ascenso). Al parecer el punto modular de tal proceso es precisamente la inexplicabilidad de este proceso en cuanto ascenso, ilegítimo desde el punto de vista de una lógica tradicional. Esto no es óbice pues el esquema argumentativo analizado es un razonamiento plausible. En él, Aristóteles no pone aun la fuerza de un entendimiento que garantiza metafísicamente este inexplicable ascenso.

La verificación es inductiva, la hipótesis propuesta no es un conocimiento sino en tanto que verificado, esto es, en tanto garantizado por las instancias. La hipótesis es regulativa pero no es el elemento intrínseco del ascenso. Se puede ascender sin hipótesis que regule la selección de instancias. La verificación de una hipótesis no es tal, sino en la medida en la cual hay un ascenso. Con todo, la ausencia de una hipótesis regulativa condena, casi con seguridad, a la esterilidad el proceso. Se puede obtener mayor provecho del conocimiento de las instancias, si se regula hipotéticamente. Por ejemplo, "Los griegos son valientes guerreros", pues lo atenienses los son y los lacedemonios, y los corintios. Por el contrario, observar a los de Esparta y a los de Argos y a los de Micenas, puede reportar poco conocimiento dada la ausencia de una hipótesis regulativa. Pero la proposición "Los griegos son valientes guerreros" no es un conocimiento sino en tanto inducido (o deducido, si fuese el caso).

b) Tópicos 6, 120a 32-38

Es útil también observar atentamente los casos singulares (*hekasta*) en los que se ha dicho que algo se da o no tal como en los problemas universales. Acuérdese en los géneros hay que observar atentamente dividiéndolos en especies hasta llegar a los individuos (*átómōn*), tal como se ha dicho anteriormente, y si parece que algo se da en todos o que no se da en ninguno, el que apunte muchos ha de exigir que se le dé la razón universalmente, o que

¹²¹ Top. VIII 1, 157a 6-17 se supone la distinción entre *epagōgē* y *diáscōpē*, por ejemplo.

se aporte el contraejemplo de algo no es así"¹³²

Este lugar se encuentra recogido entre los modos de abordar el accidente¹³³, y en concreto recoge modos de discutir cuando el problema se ha expuesto particular y no universalmente¹³⁴. Por ello, se echa mano de aquellos lugares que establecen o refutan universalmente

Como la mayoría de los lugares de este capítulo, tiene el presente dos facetas, refutar o establecer el universal. Con estos modos de proceder se puede abordar el problema de la atribución en particular de un accidente, pues "al eliminar o establecer universalmente también en algunos si en ninguno tampoco en alguno"¹³⁵. Así por ejemplo, si se discute si "el movimiento local implica temporalidad", basta probar que el movimiento en general implica temporalidad para demostrar la atribución de "temporalidad" a "movimiento local". Podría objetarse a ello, que una proposición tipo A (todo X es Y) no implica una tipo B (algun X es Y), pues la proposición B se refiere al hecho de que X existe con un atributo Y, en tanto que A se mueve en otro nivel predicativo (veritativo). Así lo ha hecho ver al criticar el silogismo A A I algún lógico contemporáneo¹³⁶. Sin embargo, Aristóteles habla de particulares, es decir de partes de un género. El movimiento en general se divide en las especies de movimiento local, de generación y corrupción, de aumento y disminución y de alteración. Se continúa en un mismo nivel predicativo (Además de que una proposición existencial puede asumir el tipo A "Todos los hombres son corpóreos". Deurás de la objeción no deja de haber un cierto nominalismo, donde lo universal es *flatus vocis*). Lo importante cara a la noción de inducción en el lugar en cuestión, es lo relativo a la capacidad de establecer un universal. Cuando en él se habla de singulares concretos, la objeción sobre el paso de una proposición A a una proposición E es tangencial

¹³² Top. III, 6, 120a 12-18

¹³³ Cf. Top. III, 6, 120b 6 ss.

¹³⁴ Cf. Top. IV, 119a 32ss. Los términos utilizados por Aristóteles son *enérgeia* y *kathólou*.

¹³⁵ Top. IV, 119a 35-37

¹³⁶ Por ejemplo Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*.

en esta exposición

El segundo lugar inductivo es de suyo poco original. Incluso remite al mismo lugar inductivo (Tópicos II, 2, 119b 25-29)¹³⁷. En esencia puede reducirse a él. Si el sustentante afirma que Píndaro era sabio, el replicante habrá de probar la verdad de la proposición "Ningún poeta es sabio". El establecimiento de esta verdad se hará a través de la observación de las especies poetas líricos, épicos y dramáticos, y de los dramáticos tanto los primitivos como los posteriores, y de los posteriores observará a Eurípides y a Sófocles. Para establecer el universal -del cual se sigue la falsedad de la tesis del sustentante- no es necesario aportar muchos casos. No es una enumeración exhaustiva. Aquí se encuentra el momento inductivo, asociado a la división, pero no idenificado con ella, el momento inductivo supone una superación de la extensión menos universal para extender a la más universal

Por otra parte, el presente esquema argumentativo pone de manifiesto como el movimiento inductivo puede arrancar de las especies tanto como de los individuos de una especie. Ello conduce a una noción análoga de la *epagógē*, pues no es lo mismo inducir a partir de los individuos singulares y concretos (John, alcalde de Nueva York en mayo de 1999), que partir de la clase "alcaldes de la costa este de EE.UU.". En este pasaje Aristóteles se refiere a *hekaston* como a *ordónon* con lo cual quedan abarcadas las dos posibilidades mencionales: especie o clase e individuo singular.¹³⁸

El carácter plausible de este argumento es patente: o hay un carácter apodíctico, no se ha hecho un recorrido exhaustivo. Tampoco se da a entender que intervenga un *modus infallibilis* como en *Analytics Posteriores* II, 19

c) Tópicos IV, 2, 122a 10-23

¹³⁷ Cf. TRICOT, J. *Aristote: Les Topiques*, p. 119

¹³⁸ Waitz considera que la expresión de *id hekosto hekasta* significa "per singulas quare sub sensu videtur" y la abstrae significa "operari inferre" (Cf. ARISTOTELIS *Organon* Libros II, p. 47. Arist. TRICOT *Les Topiques* p. 119)

Aunque De Pater sitúa el lugar propiamente inductivo en 122a 39
141¹³⁹, yo lo sitúo líneas más adelante

"Al que establece, en cambio, si se ha acordado que el género mencionado se
da en la especie, pero sigue en discusión si se da como género le basta con
mostrar que algunos de los géneros superiores se predicen en el "que es" (lo es
así) de la especie. En efecto con solo uno que se predique en el "qué es",
también todos los superiores e inferiores a éste si se predicen, se predicen
en el "qué es" de modo que también el género dado como explicación se
predica en el "que es". Es que con solo uno que se predique en el "que es",
también todos los demás si se predicen, se predicen en el "qué es" hay
también que admitir por *epagoré*. Pero si se pone en cuestión el género
afectado se dé sin más, no basta mostrar que alguno de los géneros superiores
se predica de la especie en el "qué es"¹⁴⁰

En este lugar se supone que el adversario si ha aceptado que el género
se da en la especie, pero no de un modo esencial. Por ejemplo, "libre" se
atribuye al griego pero el adversario dice del carácter esencial de tal
atribución. Hasta con demostrar que un género superior de libre, por ejemplo

¹³⁹ Cf. DE PATER *Las Topiques* p. 71

¹⁴⁰ Top. IV 2 122a 30-23. Este texto puede leerse así: el que se ve de inductivo con mucha mayor
razón que el propuesto por De Pater (Top. IV 2 122a 33-36): así pues es más claro el que refuta se
el género no se predica en el que es de aquellas cosas de las que también se predica la especie por
otra parte es así para el que establece si se predica en el que es. En efecto ocurrent que tanto el
género como la especie se predicen de la misma cosa en el "qué es" de modo que en muchos casos
basta el estar bajo dos géneros. Así pues es necesario que los géneros estén subordinados entre
sí. Si pues se muestra que el género que queremos atribuir es así así subordinado a la especie se es
evidente que la especie estará subordinada a él, con lo que quedará probado que éste es el género.
En donde el momento inductivo se da y no un caso de la especie al género. Esto es lo se
discute sobre a predicación de un género a una especie por ejemplo hombre griego el interlocutor
que establece el género "hombre" triunfa en la discusión al mostrar se predica esencialmente de
aquellos que se predicen la especie. Por ejemplo, hombre se predica esencialmente de animales
y "griego" de "animales" luego, "hombre" se predica esencialmente de griego". La inducción
radica en ver que un género se da en una subespecie. Es decir en ver si "hombre" es género
predicado racionalmente de animales. La vía de un universal genérico en una particular. No
ra, en cambio, inductivo el proceso de elevar un hombre a griego. Se trata por-que tanto de una
deducción.

hombre, se atribuye esencialmente a griego, para intent de ello que libre se
predica esencialmente de griego. Hasta aquí se puede hablar de un
razonamiento deductivo. El modo de saber que si hombre se atribuye
esencialmente a griego, los géneros intermedios entre hombre y griego (por
ejemplo, occidental-europeo-mediterráneo) también se atribuirán a griego sin
que se haya constatado ni demostrado en cada uno de ellos, se ha de hacer por
epagoré. Esta segunda parte puede investigarse por deducción, lo que se
predica esencialmente del género superior se predica esencialmente de los
géneros inferiores. Sin embargo, se opta por la *epagoré* pues como dice
Lírico, en la dialéctica se procede la mayor parte de las veces con ayuda de
ejemplos y no como en la demostración, la cual se apoya sobre los principios
de la ciencia¹⁴¹. La *epagoré* aparece en el esquema argumentativo en cuanto
el esquema supone una justificación del género a partir de una reflexión sobre
un particular. La decir, no sólo es inductivo porque aparece el término griego
epagoré sino también porque en conjunto se presenta el ascenso a lo más
universal.

d) *Topica* V, 4, 132a 34-b3

Este esquema argumentativo sirve para saber si lo propio se ha
aplicado bien o no¹⁴².

"El que establece en cambio ha de ver si «lo propio» es verdad de
cada cosa y en este aspecto pues entonces será realmente propio lo que se ha
establecido que lo que era. Por ejemplo puesto que "animal capaz de
conocimiento" es verdad acerca de cada hombre y en cuanto hombre, será
propio del hombre el "animal capaz de conocimiento"¹⁴³

Este lugar se refiere a la búsqueda de lo propio *per se* (*hékaton*
diomon) y no al propio temporal u ocasional, pues este último no es útil para la

141 Cf. TRICOT, *Las Topiques* p. 129

142 Cf. *Top.* IV 4, 132a 23 ss.

143 *Top.* V, 4, 132a 34-b3

discusión. Así lo advierte Aristóteles capítulos antes.¹⁴⁴ El propio *per se* "es aquello que se da como explicación de una cosa respecto a todas y la distingue de toda cosa, como, por ejemplo, referido al hombre el *ser vivo* es capaz de conocimiento".¹⁴⁵ "Es siempre propio aquello que es verdad durante todo el tiempo y nunca deja de serlo como, por ejemplo, referido al animal el *ser compuesto de alma y cuerpo*".¹⁴⁶

El esquema inductivo es manifiesto para establecer la predicación universal de un propio es necesario observar los casos singulares. El lugar en cuestión es importante sobre todo si se toma en cuenta el ejemplo porque en él aparece una inducción en la que, a partir de un caso individual y concreto, se llega a un universal que tiene un estatuto de necesidad. No se trata de una generalización, sino de la inducción de algo que necesariamente se da en todo tiempo. Esta inducción se sitúa ya en el ámbito de la necesidad esencial. No es una concesión del universal dado la aportación de una multiplicidad (el alcalde de Filadelfia es corrupto, y el de Nueva York y el de Rhode Island luego todos los alcaldes de la costa este de EUA son corruptos) el ascenso a un universal porque se ha captado un atributo X se da en Y en razón de la esencia de Y. Esta permite hablar del propio de la especie.¹⁴⁷

Este tipo de inducción no es la aprehensión de un concepto a partir de unos singulares. Es la aprehensión de un atributo predicado esencialmente de los miembros de una especie. Es decir, el término de la inducción es un juicio. Puede decirse que el término de la inducción es verdadera o falsa, cosa que no puede decirse de la *aphairesis* como operación del humano entendimiento.¹⁴⁸

Quizá la dimensión más problemática de este texto sea el ámbito dialéctico. Bien es cierto que es dialéctico en cuanto se ordena al diálogo, pero difícilmente puede darse esta operación en el orden de lo plausible. La

¹⁴⁴ Cf. *Top* V 1 129a 29-33.

¹⁴⁵ *Top* V 1 128b 34-36.

¹⁴⁶ *Top* V 1 128b 40 129a 3.

¹⁴⁷

¹⁴⁸ Un ejemplo de ascenso al universal por hipótesis se encuentra en *Top* III 6 1 106 15ss.

(Cf. *De An.* III V) 410b 25.

universal de este argumento no puede buscarse un más en la materia, pues el más que el propio es *per se*, se atribuye X a Y en cuanto Y. Lo que no es de otros tipos de inducción (por ejemplo, "los italianos son sociables, y por eso, y los griegos, luego los mediterráneos lo son", donde a todas las hay un nexo esencial). En todo caso, la plausibilidad radica en la unión de la esencia de un modo *doxástico*. Por ejemplo, el alma humana es mortal por esencia, porque todas las religiones así lo han afirmado, y esto es cuanto tiene un alma mortal, es superior en dignidad a cualquier tipo de tipo es propio de todo hombre el ser más digno que las bestias. Donde la universalidad del alma humana es una premisa captada por el testamento de las aptitudes y no por una demostración evidente. La inducción arranca a partir de Sócrates en cuanto portador de una esencia. El ascenso a la predicación universal de un propio se garantiza con el caso singular socrático. Sin embargo hay una inherencia esencial. Esta inherencia no es demostrada como tal.

Parece que se refiere este *tópos* a un sentido fuerte de inducción.

1.3.3. *Aporogé* y captación de las semejanzas

Los instrumentos a través de los cuales se lleva a buen término la argumentación dialéctica son cuatro: tomar las premisas, distinguir de cuantas premisas se dice una cosa, circunscribir las diferencias y finalmente la observación de lo semejante.¹⁴⁹ (Tal es la utilidad de, cuarto instrumento, Aristóteles) y como lo dice "la consideración de lo semejante (*se de ton omois ou theoria*) es útil para los razonamientos *epilogicos* (*epalogikon logos*), para los argumentos a partir de una hipótesis y para las definiciones (*taí pros tón apodosis ton hoariston*)".¹⁵⁰ Precisamente en razón de esta triple utilidad conviene hacer algunas consideraciones en torno al cuarto instrumento dialéctico en orden a esclarecer la noción de *epilogos*. Estas reflexiones

¹⁴⁹ Cf. *Top* I 13 105a 20 ss.

¹⁵⁰ *Top* I 18 108b 6-9.

pueden sistematizarse en

qué es la consideración de la semejanza (1).
qué diferencias existen entre considerar la semejanza y "epagogizar" (2).

qué relación existe entre consideración de las semejanzas y definir (3)

1) Existen dos modos de consideración de las semejanzas, intragénico el uno, intragénico el otro. La modo de considerar intragénicamente difiere un tanto del modo intragénico, y es preferido por Aristóteles con respecto al último. Por el contrario, la lógica inductiva muestra da mayor importancia al intragénico.

2) Aristóteles no define la consideración de la semejanza intragénica, sólo se limita a escribir: "Hay que mirar la semejanza en cosas de géneros distintos" como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa (por ejemplo como el conocimiento es a la cognoscible así la sensación a lo sensible) y como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra (por ejemplo como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma y como la bondad en el mar, la calma en el aire, ahora bien, es preciso establecerse en las cosas más alejadas, pues así podremos más fácilmente captar lo semejante en las demás cosas".¹⁵¹

Se trata de la observación de la relación existente entre dos pares de términos

$$Y_1 : X_1$$

$$--- : ---$$

$$Y_2 : X_2$$

La semejanza captada es la de una proporción entre la relación $Y_1 : Y_2$ y la relación $X_1 : X_2$.¹⁵²

¹⁵¹ Top. I 2 108a 6-15

¹⁵² El ejemplo del mar y del viento se encuentra en Met. VI,3 2 1045a 21 con la captada mención de su autor, Arquías. Pero más rememorado por su intento para demostrar lo que hay de idéntico entre cosas diferentes. De Pñer. se en esta doctrina, no sin razón, un claro influjo del pitagorismo.

Alguna luz puede arrojar el conjunto de lugares sobre las cosas que se comportan semejantemente agrupadas en Tópicos II, 10:

"Y aun, en el uso de las cosas semejantes, mirar si se comportan de manera semejante por ejemplo, si un conchacamente lo es de varias cosas también la opinión y si tener vista es ver también el tener oídos será ver de manera semejante también en los otros casos, tanto en los que lo son como en los que parece. El lugar es útil en ambos sentidos en efecto si en alguna de las cosas semejantes es así, va bien lo sea en las demás, y si en alguna no en la demás también".¹⁵³

Este segundo lugar es un caso particular del esquema más general de Tópicos I, refuerza la idea de que la argumentación por semejanza intragénica se basa en la captación de una relación de dos proposiciones. La semejanza no se da en los términos en sí mismos considerados, sino en cuanto a que la relación $X_1 : X_2$ es semejante guardando a su vez otra proporción a la relación $Y_1 : Y_2$.

Los ejemplos recogidos en los Tópicos muestran que la semejanza es más profunda que una metáfora.¹⁵⁴ no es una mera comprobación metafórica. Lo que los escolásticos llamarían analogía de proporcionalidad. Con todo, el nombre no es un puro invento medieval, ya Aristóteles habla de "analogía" en términos de relación de semejanza mencionada "Entiendo por analogía el hecho de que ciertos animales tienen pulmones, mientras que otros no los tienen pero ellos tienen otro órgano en lugar del pulmón que los primeros poseen".¹⁵⁵

Arquías de Tarento sobre Aristóteles a través de su maestro Placón. Cf. DE PATTER. Les Tópiques..., p. 161

¹⁵³ Top. II 10 114b 25-30

¹⁵⁴ Cf. DE PATTER. Les Tópiques..., p. 195 a quien hago de cerca en este tema.

¹⁵⁵ PA. I 5 643a 6-8

Otro ejemplo de cómo el *analogon* se encuentra en la *Metafísica* "Todas las cosas no se dicen de la misma manera (*homoiotes*), sino solamente por analogía (*to analogon*) de igual que tal cosa está en tal cosa o relativa a tal cosa, tal otra cosa o relativa a tal otra cosa" ¹⁵⁶

En la *Poética* repite Aristóteles esta idea de una manera más formal "Llamo analogía al (hecho) de que el término segundo se comporte con respecto al primero como el cuarto respecto al tercero" ¹⁵⁷

La analogía es una relación proporcional entre términos. Se puede decir que el término X1 es análogo a Y1. La analogía es una propiedad del modo de predicar los términos. ¹⁵⁸ Esta relación proporcional entre términos implica una relación proporcional entre cosas, dada la teoría aristotélica del lenguaje según la cual el nombre refleja la idea y la idea la realidad. ¹⁵⁹ La analogía de proporcionalidad supone una analogía. Existen cosas que se relacionan entre sí de un modo proporcional. Por lo mismo, el mundo aristotélico es un cosmos. En consecuencia, la pérdida de la analogía conlleva la pérdida de la unidad del mundo.

Encontrar o captar la semejanza es descubrir parte del universo aristotélico. La argumentación por semejanza adquiere así singular fuerza

¹⁵⁶ *Met. IX*, 8, 1048b 6-9. Cfr. además *IX*, 6, 1042b 6 ss., *XII*, 5, 1071a 31. La analogía en también propia de las causas y las predicciones.

¹⁵⁷ *Poet.* 2, 1457b 14-17. Los textos aducidos se refieren sólo a la analogía de proporcionalidad, no a la epistemológica llamada analogía de atribución. El caso típico es el de la noción de color: "Así como se dice de muchas maneras" de *Met. IV*, 2, 1001a 35 ss. La postura de P. Aubenque aunque interesante es sólo mente casualmente con este texto. Por otra parte la analogía de atribución es de momento desconocida a las presentes reflexiones. (Cfr. ALBERT-QUÉRET, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 100).

¹⁵⁸ Carlos Liano me ha hecho notar que se puede hablar de analogía de concepto sólo en cuanto se predica, es decir, en un juicio.

¹⁵⁹ Cfr. De Int. I. Heberá que tener el cuidado en no atribuir a la teoría lingüística aristotélica un pictorialismo o representacionismo empírico, como lo manifiesta por ejemplo, RALPH W. T. "El lenguaje pensamiento realidad" *Revista latinoamericana de filosofía*. En última es en cierta manera, todas las cosas. De An. I, 1. Por eso e abita (naturalmente humana) y su lenguaje se vinculan inmediatamente a la realidad exterior. (Cfr. CANALS VILLAS, La esencia del conocimiento).

Todo lo que se dice que conocer es a lo cognoscible como sentir a lo sensible. Se está apelando a la constitución íntima de la realidad. Obviamente, esta idea se relaciona con las debidas salvedades a la dialéctica, donde se trata de lo plausible. Pero en el ámbito científico, la argumentación por semejanza es conclusiva en la medida que la realidad posee un orden y una proporción. El conocimiento humano y el conocimiento racional son análogos proporcionalmente. Lillo se presta a toda una gama de juegos semánticos no sólo para X es proporcionalmente óptimo para Y. Este repleto es válido sólo en tanto se mueve dentro de la *ratio* proporcional. Saliente de ella en la alteridad de cada parte de la relación, no es válida la comunión de predicados. Por ejemplo, la intensidad de lo sensible estropea el sentido pero la intensidad del inteligible no estropea el entendimiento.

La analogía de proporcionalidad supone una identidad en el orden del accidente de relación. El accidente a su vez debe ser a la substancia. Por tanto, la analogía supone una "cierta" identidad. Identidad bajo e- entre substancias, pero no en el ámbito substancial, sino en algo supra-substancial. Esto se explicará en su momento, porque algunas cosas comparadas por analogía de proporcionalidad no son de jumbles en términos de género y diferencia específica.

b) La segunda modalidad de este instrumento es caracterizada por Aristóteles en las siguientes líneas:

"Pero también hay que mirar las cosas que están en el mismo género, y ver si se da en todas ellas lo mismo, por ejemplo: En el hombre, el caballo y el perro; pues, en cuanto se da en ella lo mismo, en la misma medida son semejantes" ¹⁶⁰

Se trata de una semejanza intragéneros. Una serie de especies son idénticas en cuanto X (por lo pronto) en cuanto miembros de un mismo género, pero distintos en otros aspectos. Hombre, caballo y perro son distintos, pero idénticos en cuanto que son animales. En todas las especies de género animal

¹⁶⁰ *Top.* I, 17, 108a 14-17.

se presenta la constante de un organismo animal, cada especie actualiza esa corporeidad de modo distinto, se imagina la distinción entre especies de hecho, este cuarto instrumento se complementa con el tercero, a saber, el análisis de las diferencias¹⁶¹. Esta modalidad de la captación de la semejanza precisa de una teoría de la identidad ontológica capaz de explicar la presencia constante de afinidades ónticas y operativas. Estas últimas, más interesantes por cuanto es posible agrupar nomotéticamente -bajo leyes- el comportamiento de seres idénticos bajo *r*, pero distintos bajo *w*. Un nominalismo que niega la existencia de clases y subclases naturales, pero que, tiene que aceptar el comportamiento regular de colecciones de cosas, no deja de ser tan mágico como la glándula pineal cartesiana. También un empirismo que acepta la existencia de clases naturales, pero que no explica la razón de esa identidad de clase, sino que se limita a reconocer el hecho sin más, no deja de ser tan dogmático como el sistema idealista que se autosuficiente por su propia presencia. Con todo, no es éste el lugar para tal teoría¹⁶².

Por otra parte, se encuentra el problema epistémico-metodológico. ¿Cómo conocer la identidad? Los Tópicos no son taxativos al respecto. Parecen apelar fundamentalmente al carácter apofántico de lo idéntico en lo diverso. Esta captación de la semejanza implica ya una cierta captación del *anum en math*, es decir, entender el universal como un común denominador fijo tanto en la captación de la analogía de atribución, pues de algún modo se aprehende una relación que se da en dos.

Inspirándose en Vigna, se podría decir que la *epagagé* propiamente dicha llega a un universal e idéntico noético en tanto la semejanza llega a una identidad "sensible", la cual es impura. Vigna entiende esta impureza a la luz del principio leibniziano de los indiscernibles. Es decir se trataría de una identidad basada en un carácter más o menos indiscernible, lo cual no supone una identidad esencial. Bien puede tratarse de una identidad accidental o de

161 "De esta forma, hoy que considero por muchas comparaciones las diferencias dentro de los mismos géneros" Top. I 16, 108a 1-2.

162 El lugar más científico del corpus sobre el tema de identidad parece ser Met. V 9, 1017a 26 ss.

una indiscernibilidad *quoad nos*, producto de las limitaciones subjetivas¹⁶³.

2) Las relaciones entre universal y captación de la semejanza plantean un lleno el problema de las relaciones entre *epagagé* e investigación por semejanza. Conviene referirse al texto de Toplema VIII. 1, 156b 10 ss para abordar tal tema.

"Además, inquirir por medio de la semejanza, en efecto, lo universal es entonces más conveniente y pasa más desapercibido. Por ejemplo, <dicendo> que al igual que el conocimiento y la ignorancia los contrarios son lo mismo así también la sensación de las contrarios es la misma u a la inversa, puesto que la sensación es la misma también el conocimiento. Esto es semejante a una *epagagé*, pero no idéntico, pues en aquella se capta lo universal a partir de los singulares muestras que en el caso de los semejantes lo que se capta no es lo universal bajo lo que están todos los semejantes"¹⁶⁴.

La primera idea es que, el punto final de la *epagagé* es lo universal, mientras la argumentación por semejanza no tiene tal fin. Esta idea del término final de la *epagagé* está remarcada en otros lugares del mismo libro VIII de los Tópicos: "En cambio cuando al hacer la *epagagé* sobre muchos casos, no se ciñe a lo universal, entonces es justo que se formule la objeción. Pero si no dice uno mismo en muchos casos así no es justo exigir en muchos no es así"¹⁶⁵.

En los textos arriba citados, se observa claramente que Aristóteles está entendiendo por universal un *universo* universal (todo X es Y) bajo el cual caen una serie de casos. También se ve que por semejanza se está haciendo referencia a la analogía de proporcionalidad.

La argumentación por analogía de proporcionalidad permite captar -se ha dicho ya- una proporción en diversas relaciones. En este sentido, cabría

163 Cf. Vigna "Sulla Figura..." *Revista de Filosofia Neo-Scholastica*, 81 (1979), p. 311.

164 Top VIII 1 156b 10-18.

165 Top VIII 2, 157a 34-37.

hablar de una captación del universal. Con todo, el universal no es explicitado, pues en estricto sentido, argumentar con analogía es mostrar la proposición "Esta ahí, obsérvala", es lo que viene a decir el dialéctico. La delimitación exacta de la proporción entre las relaciones analógicas es un momento distinto de la argumentación propiamente analógica. Obviamente, esta argumentación lleva como de la mano a la captación de lo universal, pero la presentación de la analogía no es lo mismo que la delimitación de la *ratio* de la analogía.

El argumento por analogía lleva otro caso singular, dado que la relación $X:Y$ es semejante a la relación $W:Z$, es de esperar que lo que se dé en $X:Y$, se dé también en proporción tal como en $W:Z$. La el traslado de una propiedad de $X:Y$ a la relación semejante $W:Z$.¹⁶⁶

Se ha querido insistir en que este traslado analógico-proporcional no es una simple metáfora, porque en la analogía subyace una *ratio* metáfora. Si no hay tal *ratio*, no es correcta la analogía.

El término de la analogía es otro caso singular, en este sentido no se ascende a un nivel más universal. Hay un traslado de particular a particular o de singular a singular. Esto es propiamente la argumentación por analogía. El traslado de la propiedad F , se encuentra garantizado porque ambos términos de la analogía se encuentran bajo la misma ley o proporción, que tiene así un estatuto universal respecto a ellas.

Así planteada la argumentación por analogía, se convierte en la argumentación por paradigma. Tal es la opinión de G.F.R. Lloyd. "El paradigma representa obviamente lo que llamaríamos argumentación por analogía. Bajo los tres epígrafes *ló legem pragmática prolegeménena*, *parabolas* y *logoi*. Aristóteles, alude en efecto a tres de los tipos más comunes de argumentación analógica que cabe encontrar en la literatura griega primera, la *ratio* de parables *historias* () *segundo* las comparaciones inspiradas en campos de actividad como los de artes y técnicas

166. "Argumentum ex analogia dicitur p[ro]p[ri]e ad universale argumentum a particulari procedens non ab uno casu ad universalem rationem simul, sed ab uno casu ad aliud simile." MA¹ B. 5. Sylvestre. *Aristoteles Opera* I. Apud. TRICUVI. Las Loquaces. p. 320.

y tercero las fábulas, en particular de animales () *Cada una de estas tres de analogía viene incluida en el género paradigma*.¹⁶⁷ No deja de ser interesante la apreciación de Lloyd al asimilar el argumento por analogía al paradigma, puesto que el paradigma, al igual que la argumentación por analogía, tienen como punto final, un semejante y no un universal (este semejante es lo que Vigna ha llamado universal "existente" o sensible). Así dice Aristóteles: "es manifiesto pues, que el paradigma no es, ni como una parte respecto al todo, ni como un todo respecto a la parte, sino como una parte respecto a otra parte, cuando ambos casos están subordinados a lo mismo y uno de los dos es conocido".¹⁶⁸

Los tres tipos de paradigma (paralelo histórico, parábola y fábula) son analogías porque hay un paralelismo entre el paradigma y el término del paradigma.¹⁶⁹ Argumentación por analogía y argumentación paradigmática se identifican. No está de más advertir que el "ejemplo" entendido como instancia de una especie no es el paradigma aristotélico. Decir que el caballo es un ejemplo de cuadrúpedo, no es un paradigma. Si lo es, en cambio, alinar que la existencia de la sal en el mar es el resultado de un proceso similar al que hace salado el sudor. Exemplificar, como se entiende coloquialmente, es más cercano a la división, que al paradigma. Así se desprende de la recomendación de los Tópicos "para adinar la argumentación hay que utilizar la epagógē y la división de las cosas del mismo género () en cuanto al dividir hay que ponerlas por caso que un conocimiento es mejor que otro, bien por serlo de cosas más exactas, bien por serlo de cosas mejores, y que de los conocimientos, unos son contemplativos otros prácticos y otros creativos".¹⁷⁰ La advertencia tiene su importancia, así a considerar la exemplificación en sentido coloquial- como uno "parente", junto con el paradigma aristotélico, de la epagógē.

167. LLOYD G.F.R. *Polémica y analogía* p. 375.

168. *Am. Pr.* II 24. 64a 14 16.

169. *Met.* II 20 102a 22 ss.

170. *Top.* VII 1. 17a 7 11.

El paradigma designa uno de los argumentos por analogía. "Los principales textos en los que Aristóteles se ocupa de argumentos expresamente analógicos son aquellos en los que se describe y analiza el paradigma. La caracterización más completa del paradigma es de *Retórica II 20*"¹⁷¹. El paradigma es considerado a su vez, como una cuarta clase de *epagomé*.¹⁷² No se trata de una *epagomé* perfecta y propia. La razón de esta imperfección radica en la fuerza prebativa del paradigma, menor por su alcance (solo singular) como por su estatuto epistémico (fundamentalmente retórico). En este punto, Lloyd se refiere a la *epagomé* considerada como una revisión exhaustiva de casos (como aparece en los *Analíticos Primeros II 23*), siendo que lo que distingue fundamentalmente la *epagomé* del paradigma, no es el carácter exhaustivo de la primera (que por otra parte, constituye una curiosidad lógica y no es la *epagomé* auténtica, como se verá en su oportunidad), sino su carácter manifestativo.¹⁷³ La *epagomé* establece con más evidencia que el paradigma por lo mismo, el paradigma es estudiado con mayor detenimiento en la *Retórica* y no en los *Tópicos*. En el ámbito de la dialéctica, el paradigma se ordena a otros tipos de argumentación: definición y silogismo hipotético, además de la *epagomé*. Por ello me parece que "paradigma" designa la argumentación por analogía de proporcionalidad tomada esta última como término final de un raciocinio. "Argumentación por semejanza" pone el acento en un carácter subordinado de tal argumento, esto es, cuando se ordena a otro tipo de argumentación.

También es importante resaltar que el paradigma es un juicio, no es un concepto. La argumentación por analogía de proporcionalidad la estudiada por Aristóteles en los *Tópicos* llega a una proposición, en donde de un sujeto se predica un atributo. "Así como el sudor es salino, también lo es el agua del océano".

¹⁷¹ LLOYD: *Polareidad*, p. 374.

¹⁷² Cf. por ejemplo, *An. Post. I, 17a 10 ss*.

¹⁷³ O. Hamelin, por ejemplo, reconoce que la *epagomé* de *An. Pr. II 23* es completa pero también reconoce que el agotamiento de la enumeración no resuelve el problema de la necesidad del predicado atribuido al sujeto. Cf. *IIA MET. IV Le Système...*, p. 238.

Lo anterior lleva a sospechar -por lo menos- que la *epagomé* dialéctica es un "proceso" que establece juicios, no sólo conceptos. Además, Aristóteles afirma que la argumentación por semejanza ayuda a los razonamientos por *epagomé*, a los silogismos por hipótesis y a la definición. Si bien la conjunción no es al menos con rigor lógico- una disyunción excluyente, al menos que repetir sea asimilable a la *epagomé*. En esta línea la *epagomé* no llega a la definición, sino al establecimiento de un atributo a un sujeto. La distinción entre *epagomé* y argumentación por semejanza radica en que en el primer caso se llega a una proposición universal, en el segundo a una proposición particular.

Por ello, Aristóteles dice en la *Metafísica* que existen cosas de las cuales no es correcto pedir definición, uno que hemos de conocerlas por *epagomé* contemplando la analogía. Así es como -sin definir- se puede conocer a través de la semejanza algo universal.¹⁷⁴ Sobre este punto volveré al hablar de metafísica. No deja de ser audaz la posición de Granger, quien considera que la *epagomé* es al menos en *Metafísica* y teniendo a la vista el pasaje de *Metafísica 35* el sustituto de la definición. Este "sustituto" capta una relación de analogía. Esta relación no es puramente semántica, concierne al ser mismo. No se puede impedir -según el mismo Granger- leer el pasaje citando sin recordar aquellos lugares donde Wittgenstein habla de "parecidos de familia".¹⁷⁵

1) La relación que la argumentación por semejanza guarda con la definición o mejor dicho, el acto de definir, puede armar alguna luz sobre las relaciones que existen entre *epagomé* y definición. Se ha repetido ya en varias ocasiones, como Aristóteles afirma que la consideración de la semejanza es un valioso auxiliar del orden a la definición.

La definición debe expresar la esencia. Todo aquello que se le anexa será superfluo. La introducción de lo superfluo en la definición constituye una

¹⁷⁴ *Metaf. IX 6 1046a 35-37*. "Lo que queremos decir es evidente en los argumentos por *epagomé*, sin que sea preciso buscar una definición de toda cosa que basta contemplar la analogía".

¹⁷⁵ GRANGER Gilles-Easton: *La Teoría aristotélica de la ciencia*, p. 326-337.

grave falta, según los Tópicos y otros escritos¹⁷⁶.

Los dos errores más grandes al definir son el mencionado, y en segundo lugar, el remplazar el género por aquello que aparece en todas las cosas definidas (por ejemplo, "El sol es un ser que ") y reemplazar la diferencia por lo genérico. Pues el género debe separar a definidos de todas aquellas cosas que no participan de tal género, y la diferencia debe separarlo del resto de objetos del mismo género¹⁷⁷.

La inconveniencia de incluir en la definición adiciones superfluas (por ejemplo, decir que el hombre es animal racional capaz de recibir ciencia)¹⁷⁸, es que la hacen oscura¹⁷⁹. La razón de oscuridad, debido al parloteo superfluo, es de tipo dialéctica, no de tipo lógica, lo superfluo hace difícil y pesado el seguimiento del discurso, aunque no incorrecto. Se evitaba por superfluo una explicación innecesaria, una adición no-esencial.

Omitido todo lo superfluo y no-esencial en la definición, no resta más que el género y la diferencia. Para los Tópicos, la definición es la expresión de la causa formal, ésta se cumple de un género y una diferencia. Como hace notar De Pater, en este punto se nota la influencia del viejo Platón, quien pretendía alcanzar la definición por la división del género¹⁸⁰. Ciertamente, Aristóteles admite otras causas en la definición¹⁸¹, aunque intenta reducirlas a la causa formal. Desafortunadamente el rígido esquema del género y sus diferencias no es del todo apto para aceptar todas las causas, como las

¹⁷⁶ Cf. DE PATER, *Les Topiques*, p. 210; *Top. V* 2, 130a 26-28; *Met. VII*, 12, 1038a 18-25.

¹⁷⁷ Cf. *Top. VI*, 3, 140a 24 ss.

¹⁷⁸ Cf. *Top. VI*, 3, 140a 33 ss.

¹⁷⁹ "Después de que refuta la de ver se está dicho varias veces la misma cosa en la propia. En efecto, muchas veces se hace esto inadvertidamente, así en las propias como en las definiciones. Pero lo propio a lo que lo mismo esto no estará bien entendido, pues lo que se dice varias veces perturba al que oye. Así pues, es forzoso que lo que se dice se forme obscuro y, además, parezca pero parloteo" *Top. V* 2, 130a 29-34.

¹⁸⁰ Cf. DE PATER, *Les Topiques*, p. 215.

¹⁸¹ Cf. BÉLUCROT, *Essays on Aristotle's* —, p. 63 ss.

científicas¹⁸². Con todo esto, hasta tal noción de definición (género-diferencia) para proceder en esta investigación. Se soslaya la problemática relación entre género y diferencia por no incumbir directamente al tema del trabajo.

Las relaciones entre argumentación por semejanza y la definición son ablicadas por Aristóteles por su utilidad. La captación de las semejanzas es útil "para dar las definiciones porque si somos capaces de percibir qué es científico en cada caso no tropezaremos con la dificultad de en qué género es científico que puntamos lo previamente establecido al definirlo. pues, las cosas mismas (koinón) lo que en mayor medida se predica dentro del qué es (só al así, será el género. De manera semejante, también en los muy distantes es útil para las definiciones la consideración de la semejanza, por ejemplo que un lo mismo la bonanza en el mar y la calma en el aire (pues ambas son un repaso y que «son lo mismo» como punto en una línea y una unidad en un número, pues ambas son un principio). De modo que el dar como género lo común en todos los casos, ofrecemos la impresión de no definir de manera

¹⁸² (1) DE PATER, *Les Topiques*, p. 21? Aunque algo de caiga al modo en que De Pater aborda el problema de la definición no quiero soslayar que en algunos momentos este autor es un tanto equivocada en el tratamiento de la definición. Pues como hace notar Beluchot, la definición reviste una complejidad, según una pareja de elementos materia-forma, causa-efecto, género próximo-diferencia específica. "En cuanto a la definición que procede por causa efectiva, procede necesariamente por causa eficiente y conviene más propiamente a los hechos o eventos que a los objetos indivisibles. En cuanto a la definición que procede por género diferencia, es más propia de los sujetos que de los hechos, pero no de los sujetos en sentido ontológico como ocurre en la definición por materia-forma, sino en sentido lógico. Paralelamente, aunque es más correcta la definición por materia-forma, en realidad es la misma analítica y más sencilla o plástica, mientras que la definición por causa efectiva es clasificatoria pero en vista de los otros procesos, muchos científicos requieren ajustarse al dar que la definición analítica se reduce a la clasificatoria". DE PATER, *Essays on Aristotle's* sobre Aristóteles, pp. 64-65. El problema de fondo es que De Pater no considera con la debida suficiencia, la diversidad del género. Apudamente se está diciendo esta diversidad de géneros-sujetos (en el sentido que el término presenta en los *Analíticos Posteriores*) implica cierta diversidad en los modos de definir. En el contexto de la lógica, el paradigma de definición es un lugar a donde la de género próximo-diferencia específica, pero en otros casos los géneros difieren. También es cierto que cabe una cierta reducción de los casos de definición a esta última. Así Aquino considera que la materia es género respecto a la forma, que es diferencia. Cf. De la ver y la esencia cap. III p. 21. Lo más importante al decir que la definición es género-diferencia, es conservar la analogía de la misma acción de definición.

ajena al objeto. En definitiva, también los que definen suelen dar sus definiciones, pues dicen que la unidad es el principio del número y el punto el principio de la línea. Así pues, es evidente que ponen como género lo común a ambos.¹⁸³

La relación entre definición y argumentación por semejanza se desdoba según los tipos de semejanzas: a) En el caso de semejanzas intragénéricas lo idéntico es muchos: el instrumento dialéctico brinda elementos para poder hacer la definición propiamente dicha. Para las cosas contenidas en el mismo género (hombre, caballo, león: especies del animal), frente a la diversidad de atributos comunes a las disjuntas especies (por ejemplar, mortal), el género es precisamente lo más universal. El género es lo más universal porque se predica dentro del *to ti esti*.¹⁸⁴ La captación de lo idéntico presentaría "mortal" y "animal" como atributos que se dan en hombre, caballo y león. Pero al definir, se toma "animal" por la razón señalada anteriormente. Esta es precisamente la distinción entre captación de las semejanzas y definición. La captación de las semejanzas no recoge necesariamente lo idéntico según la esencia o según el género. La definición sí lo hace.

La relación entre definición y captación de la semejanza intragénérica plantea una nueva dificultad en la relación entre definición y *epagoge*. Consiste la dificultad en saber cómo el entendimiento al definir, puede discernir lo que se predica en el *to ti esti* en mayor medida. Esto es un punto central en una teoría de la definición. Poder definir supone un cierto conocimiento del resto de los predicables. Toda la metodología de la definición recogida en los Tópicos y en otros lugares¹⁸⁵ es incapaz de resolver esta cuestión valiéndose solamente de instrumentos discursivos. Tarde o temprano la elección de lo predicado mayormente en el *to ti esti*, termina en un salto intuitivo. Para De Pater, la definición es una traducción discursiva de la

¹⁸³ Top. I, 18, 108b 20-31.

¹⁸⁴ Cf. TRACOT, *Antes de los Tópicos*, p. 48, nota 2.

¹⁸⁵ Por ejemplo, Met. VII 17: An. Post. según nota L 13, De An. I, II, (1.2), De Pa. I, II, 1, y el último capítulo de los Meteorológicos.

una intuición, Elemento intuitivo es la solución al problema.¹⁸⁶

Viene entonces la pregunta, ¿puede la *epagoge* como ascenso ser este elemento intuitivo? Es decir, ¿la elección del género es una inducción o es propia del acto de definir? Hay que tener en cuenta que esta elección es en este caso, pues establece un predicado como máximamente universal. La pregunta parece afirmativa. De este modo, *epagoge* y definición quedan muy relacionadas estrechamente.¹⁸⁷

Dos advertencias, a lo dicho:

Inducir al menos en este caso no es conceptualizar o definir. Inducir es establecer que un predicado se da en todos los sujetos de una especie dentro del *to ti esti*, lo cual es un juicio.

En segundo lugar esto otorga a la *epagoge* un carácter superior a la mera plausibilidad. No es algo probable, es necesario. Se entiende este abate de la *epagoge*, si se recuerda como lo que constituye la plausibilidad de la dialéctica no es un proceso racional *logos* que incluye *relogismos*, y *epagoge*. De este modo, la *epagoge* funciona plausiblemente cuando la materia así lo determina.

En cuanto a la captación de semejanzas intragénéricas y su relación con la definición, hay que decir que es una práctica o ejercicio, no un vínculo interno. La definición no asume en estricto sentido supragéneros. El establecimiento de semejanzas entre géneros distintos sólo es útil a la definición como una "gimnasia" que prepara para encontrar posteriormente las semejanzas dentro de un mismo género o al los géneros menores son considerados especies del género superior, en cuyo caso se trata de semejanzas intragénéricas.

¹⁸⁶ DE PATER, *Los Tópicos*, p. 232.

¹⁸⁷ Granger insiste que la *epagoge* es en algunos casos un procedimiento vicario de la demostración para alcanzar la definición. Cf. GRANGER, *La Teoría*, p. 239.

1.2.4. Caracterización de la *epagagé* en la dialéctica

Del uso de la *epagagé* en los *Topicos* y de lo que de ella se dice es posible bosquejar una noción con los siguientes elementos

- 1) La dialéctica tiene su estatuto de plausibilidad en razón de su materia, no de su forma. El silogismo dialéctico tiene tal condición en virtud de la plausibilidad de sus premisas, no de su forma. Algo similar ocurre con la *epagagé*. Esta es un modo de conocer que en ocasiones puede moverse en el plano de la plausibilidad (los ejemplos de *Topicos* I, 12), en otras ocasiones se sitúa en un ámbito de evidencia.

Que Aristóteles considere la *epagagé* como instrumento no meramente dialéctico, se sigue de las ocasiones en que Aristóteles utiliza la *epagagé* para legitimar tesis de la teoría de la argumentación dialéctica.¹⁸⁸ No es correcto hacer de la *epagagé* un instrumento prototípicamente dialéctico.

El punto de partida de la *epagagé* dialéctica no es propiamente la *transacción* (como sí lo es en *Análíticos Posteriores* II, 19) sino la opinión, que hace las veces de sensación indirecta. Las premisas dialécticas a partir de las cuales se realiza una *epagagé* recogen una opinión común. La *epagagé* dialéctica está sujeta en su propia verdad a la verdad de esas opiniones. El "proceso" -en la medida de que cabe hablar de "proceso" sin caer en un psicologismo- de la *epagagé* es el mismo ascenso de *hékaton* al *katholon*, sólo que en los *Topicos* el *hékaton* no es conocido directamente. Es conocido a través de la opinión, ya de los sabios, ya de las artes, ya de todos los hombres.

Tampoco es del todo acertado contraponer la *epagagé* dialéctica a *epagagé* científica. No son dos tipos de *epagagé* en estricto sentido (está en desacuerdo con Peikoff). La *epagagé* dialéctica es plausible no en razón de la operación misma, sino en razón del punto de arranque. La *epagagé* de

¹⁸⁸ Cfr. *Supra* 2.2.1.1.

Topicos I, 12 es un instrumento de arsenal persuasivo del dialecto porque sus premisas son plausibles.¹⁸⁹

- 2) Silogismo y *epagagé* no son dos vías de conocimiento contrapuestas. Hay cosas que pueden ser conocidas sólo por *epagagé*. La es, e. g., caso del principio de no-contradicción. La argumentación por reducción al absurdo de *Metafísica* IV no es una prueba directa sino indirecta. Pero existen otras muchas cosas que pueden ser conocidas por ambas vías. Las erróneas plantean de comúnmente silogismo o *epagagé*.

La utilización de una vía con preferencia de otra -en el ámbito dialéctico- depende de las condiciones culturales del interlocutor. "Hay que aplicar contra una debilitante la ejemplación en argumentos inductivos (con *mén epaktikón pros méon*), y en contra de alguien experimentado los de silogismos. Hay que hacer aceptar a uno las premisas de los silogismos, y a otros las comparaciones de las inducciones (para de los *epaktikón*) pues cada uno de los dos grupos está ejercitado respectivamente en cada una de estas vías".¹⁹⁰ En otros contextos evidéncios la elección de la vía de conocimiento estará en función del problema en cuestión.

- 3) La *epagagé* es definida en los *Topicos* como un camino o ascenso del *hékaton* al *katholon*. A lo largo de los *Topicos* no se recoge un solo caso nítido y contundente en que *hékaton* designe a un individuo singular y concreto. El *hékaton* presenta siempre un mínimo grado de generalidad, i. e., el *hékaton* designa el particular.

El punto de llegada es universal¹⁹¹. No se trata, sin embargo, de un concepto universal. El universal se presenta en forma de juicios. La decair a atribución de un predicado a un sujeto en forma universal: "...todo y es P". Esto alude a la *epagagé* en un ámbito distinto al menor en cuanto a su

¹⁸⁹ Cfr. PEIKOFF "Aristotle's Inductive Inductions" *The New Scholasticism*, 49 (1975), p. 187.

¹⁹⁰ *Top.* VII, 14, 164a 31-36. Texto por cierto. En recogido en el Index de BOMILLÉ bajo la voz *epagagé*. Cfr. también *Top.* VIII 2, 157a 18 ss.

¹⁹¹ Cfr. entre otros *Top.* VIII 2, 157a 34 ss.

conocimiento fuese meramente plausible, nadie estaría en condiciones de reconocerlo como tal. Opinión, conjetura, verosimilitud son nociones que se definen en relación a una primera noción: la verdad.¹⁹⁹ Si no toda proposición es plausible o no es plausible todo en igual grado, es porque existe un criterio de graduación. Por ejemplo, no se da el mismo grado de plausibilidad en la proposición "El centro de la tierra es de java de trambuesa", que en "Los asteroides del sistema solar son restos de un planeta" o "La tierra gira alrededor del sol." Aristóteles se da cuenta de ello (cuando argumenta contra quienes niegan el principio de no-contradicción, afirma que la opinión es una noción que sólo se encuentra en relación a la verdad.²⁰⁰)

199) "La probable, distans aius d'i arsons, en lo veritable de ver: c'est la son exensu". GARDIN A. "La certitude probable" *Revue de Science Philosophiques et Théologiques*, 40 (1911), p. 26.

200) *Ibid.*, IV, 4, 1000b 31 ss.

2.0. EPAGOGÉ Y PARADIGMA.

En el capítulo precedente se habló que la relación existente entre *epagogé* y paradigma. Este último se parangona con la *epagoge*. El paradigma es similitud de *epagoge*.¹ Se da entre ellos la relación que se da entre lo perfecto y lo imperfecto. Es pues, útil para la demostración de la verdad de *epagoge* pues revierte a la naturaleza, ámbito y utilidad del paradigma.

Dado que la mayoría de los autores otorgan al paradigma un estatus meramente retórico², se procederá a realizar una somera descripción de su ámbito gnoseológico de la retórica.

2.1 La retórica como marco del paradigma.

Aquíno considera la relación entre la dialéctica, retórica y epagoge como una relación de grado.³ Es dialéctica y elegante la propuesta (en todo el asunto es más complejo). Las relaciones entre dialéctica y retórica distan de ser precisamente definidas en términos de gradualidad. Por el contrario se antoja calificar a la noción de retórica como ambigua e inexacta se dice:

Induzco paralogismo por paradigma para evitar una floridez con un uso equívoco del paradigma y "complejo" pues a diferencia de algunos traductores me parece que el término "complejo" no es exactamente el paralogismo de Aristóteles, sino "paradigma" o "ejemplar" en el sentido de "complejo" necesario para la dialéctica.

o p. ejemplo SPIRIT, Jürgen. *El arte del discurso en la antigüedad clásica*. Herma (1991), p. 24.

o AGUIÑO Tomás de. *La Poética de Aristóteles*. Madrid: Editorial Rial, 1991. p. 24.

también, acudir a criterios evolucionistas para explicar supuestos juicios contradictorios respecto a esta noción.⁴ Aunque se queja esta postura, me parece posible lograr una noción armónica de retórica sin tener que hacer una lectura genética del *Corpus aristotélico*.

2.1.3. Unidad de la retórica.

Dada la obscuridad de la noción de retórica, conviene dar curso a su delimitación a partir del punto más claro, a saber, su finalidad.

La retórica tiene un sentido eminentemente político, entendiéndose este último adjetivo como una referencia a la vida en la comunidad humana. Y sea es, la ciudad. La retórica se ordena a la organización racional de la comunidad humana. Del enramado de relaciones entre los hombres surgen situaciones problemáticas que esperan solución racional. La retórica es uno de los instrumentos típicamente humanos para superar problemas típicamente humanos. Los leones no disputan el derecho de propiedad de un territorio, sencillamente disputan el territorio. Mucho menos acuden a una tercera bestia para dirimir la disputa. Hasta el uso de la violencia en forma de guerra es algo "humano". La guerra supone un uso racional de la violencia, incluso en sus formas más salvajes: matar a muchos sin tener pérdidas, es una manifestación de la racionalidad.

La Retórica de Aristóteles se sitúa, por su finalidad, en el conjunto de obras sobre filosofía práctica -como las Éticas y la Política- y no dentro del tradicional *Organon*. La retórica busca una legitimación racional de la justicia. Engarza así en la tradición platónica, espléndidamente representada por el *Gorgias*.⁵ Esta caracterización de la trilogía retórica encuentra

⁴ Tal es la línea de Ingeniería (air ny en su Aristóteles). La artículo con una versión de lo que se dice sobre la retórica en Aristóteles es CREM, Thoreau: "The Definition of Rhetoric according to Aristotle. *Laurel Théologique et Philosophique*, 21 (1955).

⁵ Debo a la profesora I. Schmidt (situación en discutimiento) del *Gorgias*. A lo largo de estos meses se han continuado planteamientos ya mencionados ya afirmados por ella en su seminario

como apoyo en los textos aristotélicos, tanto cuando se refiere a ésta, como en general, como cuando se refiere a sus ramas.

En las primeras líneas de la *Retórica*, Aristóteles hace una apuesta a esta disciplina con base en su utilidad. La apología por de manifestar la utilidad aristotélica de la retórica como legitimadora racional de la justicia política es útil porque

Los puntos no son necesariamente uniformes son débiles. "Pero es útil la retórica por ser por naturaleza más fuerte la verdad y la justicia que sus contrarios, de manera que si los juicios no son conforme a lo que debe ser es a saber que sean vencidos por tales, contrarios y esto por cierto es digno de consideración".

Los audientes no tienen la capacidad de atender una argumentación unidica. "Ante ciertos audientes no dan cuando tienen una la cen al más exacta vería fácil que la persuadieran con ella, pues el discurso según la verdad es en su forma de enredada y ello en ese caso es imposible tener que es que las pruebas y los razonamientos se hagan mediante nociones comunes como decíamos en los *Tópicos* a causa de la distancia con el vulgar".⁶ Si en el discurso retórico y su medio, a saber, la prueba retórica (*praxis*) fuera el ámbito del conocimiento científico es una herencia platónica. En la *Retórica*, como en los *Tópicos*, se perciben actitudes platónicas, especialmente en la polémica con los sofistas. En concreto, Platon había en el *Gorgias* de una *praxis* falsa y una *praxis* verdadera.⁷ La *praxis* verdadera se posee cuando se cree que "X es Y", si en efecto "X es Y", pero sin saber si "X es Y". La falsa se posee, si creo que "X es Y" y "X no es Y". Ambas clases de *praxis* no son un tipo de saber (en el sentido de ciencia). La diferencia entre

⁶ Aristóteles en la Universidad Nacional Autónoma de México (1955).

⁷ Ret. I 1 1355a 21-24.

Ret. I 1 1355a 24-29. Véase también Esp. 1 2 131a 26-36. En la *praxis* a nosotros para es traducida como "praxis". No digo la traducción de A. 1 como quien traduce a ella "argumentos". Rescato este término para *epilogismos*. Sobre las dificultades para traducir *praxis* (cf. Sc. J. M. J. W. Theorie der Induktion p. 3) y en concreto, como este tipo *praxis* como *praxis*, cf. H. p. 3.

cf. H. 17 Aristóteles *Gorgias* 454a 15-16.

crear y saber es mostrada por Platón en los siguientes términos: puede darse una creencia verdadera o falsa, pero no puede darse un "falso" o "verdadero" conocimiento. Todo conocimiento si es saber es verdadero.⁹

c) El apacua para descubrir los argumentos injustos "Además es preciso ser capaz de persuadir los contrarios, lo mismo que en los silogismos, no para hacer una y otra cosa, pues no se debe persuadir lo malo, sino para que no pase desapercibido como es, y para que cuando otro use las mismas razones injustamente, podamos deshacerlas. Así pues, de las demás artes ninguna saca conclusiones contrarias, más solo la dialéctica y la retórica hacen esto pues ambas tratan igualmente de los contrarios".¹⁰

d) Multiplica la fuerza de los raciocinios apologeticos "Además, sería absurdo que fuera deshonroso no poder ayudarse uno mismo con el cuerpo, y que no valerse con la razón no lo fuera pues esto es más específico del hombre que el servirse del cuerpo. Si se objetara que podría hacer gran daño el que se sirviera con injusticia de tal potencia de los discursos, ello es propio en común de todos lo buenos excepto la virtud, y sobre todo de lo más útil como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento militar pues como tales cosas cualquiera puede ser utilísimo sirviéndose de ellas con justicia, y hacer gran daño sirviéndose con injusticia".¹¹

Esta cuádruple utilidad de la retórica ubica la finalidad de esta disciplina, la persuasión de lo justo. No se refiere a la persuasión en general, sólo al ámbito de la justicia. No significa esto, que la retórica se agote en lo judicial, entendido esto último como la aplicación de la ley humana a los casos concretos. Que no se agote en ello, se desprende de la división de la retórica

⁹ La obra de referirse al Gorgias al hablar de la epagoge aristotélica es de W. Schmidt, quien aborda el estudio de la *physis* en la *epagoge* de un estudio sobre la *epagoge* en Aristóteles. Es el mismo autor quien advierte la discrepancia entre la descripción de la *physis* en el Gorgias y en el Fedro. Cfr. SCHMIDT, *Theoria der Induktion*, p. 34.

¹⁰ Ret. I 1 1355a 29-35.

¹¹ Ret. I, I, 1355a 30-1355b 7.

propuesta por Aristóteles, a saber, deliberativa, forense y demostrativa.¹² El mismo pretende persuadir --según el género oratorio-- sobre lo justo en el futuro, pasado o presente.¹³

La insistencia en que la retórica busca a persuasión sólo en el plano de lo justo y lo injusto, se debe a que con esto se restringe la extensión de esta disciplina. Se distingue así la retórica aristotélica de la retórica "enciclopédica" cultivada por algunos sofistas.¹⁴ Por eso, advierte Aristóteles, la retórica hace un silogismo de lo que es costumbre deliberar.¹⁵

En cuanto a la noción de persuasión considerada en sí misma, es poco lo escrito por el Estagirita en la *Retórica*. Llama la atención cómo siendo la persuasión una noción fundamental en las consideraciones técnicas sobre la retórica, Aristóteles no proporciona una definición clara, compacta y explícita. Escribe sí, que la retórica es "la facultad de teorizar en cada caso lo que cabe para persuadir".¹⁶ Mas no dice con el rigor requerido, qué es persuadir o bajo qué condiciones x, una proposición P persuade a un auditorio Q. (Obviamente, a lo largo de la *Retórica* existen descripciones o consejos, pero ninguno con el orden deseado. Se trata quizá de un límite propio de esta disciplina.

Esta "obscuridad" de la noción de creencia y de persuasión es tal que no debe ser reclusa al ámbito de la retórica, como erróneamente podría inferirse a partir de *Retórica* 1355f 24-29¹⁷, pues también advierte sagazmente W. Schmidt puede hablarse de una creencia epistémica y una creencia originadora de principios, además de la doxástica. Igualmente puede hablarse de una creencia originada por silogismo y otra por *epagoge*.¹⁸

¹² Cfr. Ret. I 3 1358b 14 ss.

¹³ Ret. I 3 1358b 14-21.

¹⁴ Así se puede ver, por ejemplo, en el Gorgias donde el sofista del mismo nombre se pavonea de ser un experto en la retórica en el campo de la medicina.

¹⁵ Cfr. Ret. I, 2 1357a 1 ss.

¹⁶ Ret. I, 2 1355b 25-26.

¹⁷ Cfr. *op. cit.* 211 (n).

¹⁸ Cfr. W. SCHMIDT, *Theoria der Induktion*, pp. 37-39. En cuanto a la alternat va *physis* s iogativa y *physis*

En consecuencia, el punto de llegada de toda actividad cognoscitiva humana -en sentido lato- es una creencia. Por tanto, sólo es propio de la retórica la "creencia retórica", con lo cual poco se gana en orden a obtener una definición de retórica por la noción de creencia, pues justamente lo que singulariza a la creencia retórica es el constituir el punto de llegada de la retórica. Hay que recurrir a la forma u otra nota verdaderamente distintiva.

Es un poco más alentador en cambio, el uso de la creencia o fe como medio de persuasión, pues Aristóteles utiliza ordinariamente el término *πίστις* para designar los argumentos retóricos.

Adviértase nuevamente no se ha señalado la persuasión como fin *simpliciter* de la retórica, sino la persuasión de lo justo. Por ello escribe Aristóteles respecto a esta disciplina: "y que no es su misión persuadir sino ver los recursos de persuadir que hay para cada cosa particular al modo que en todas las demás artes, pues no es tampoco propio de la medicina ponerle a uno sano, sino conducir hacia ello en cuanto posible, pues también es posible que los incapaces de alcanzar la salud sean bien tratados".¹⁹

Concebida de esta manera la finalidad de la retórica excluye de ella la búsqueda de argumentos para legitimar lo injusto. Lo injusto no es apto para ser justificado. Esta incapacidad de lo injusto a ser justificado no debe confundirse con la incapacidad de ser defendido. Una tesis injusta puede ser defendida, puede incluso persuadirse al auditorio de su justicia, pero no puede ser justificada. Sería una contradicción *in terminis*. El paralelo con la medicina radica precisamente en esto: la medicina puede devolver la salud sólo a quien tiene la capacidad de recobrarla. No puede, por ejemplo, devolver la salud a un muerto. Un cadáver está incapacitado para recobrar la salud. La medicina tiene como finalidad devolver la salud a aquellos seres capaces de recibirla. Esta observación podría parecer un pronto o escrupulo lógico. Probablemente en la delimitación de la finalidad de algunas disciplinas lo sea. No lo es en la

originada por epagoré. Cf. *Am. Poet.* I, I, 68b 13 ss.

¹⁹ *Met.* I, I, 1335b 10-14.

retórica. La razón radica -lo hace notar J. H. Freese²⁰- en la definición solista de la retórica como "arte de persuadir". Attribuir a la retórica esta finalidad sin la precisión apuntada, supone una concepción sofística de la retórica. Las sofistas persuadían sobre cualquier tesis sin dejarse a considerar el fundamento real de su persuasión. No así la retórica aristotélica: la cual -junto con la dialéctica- busca aclararse, al menos remotamente, en la verdad. La pequeña preensión de Aristóteles es elocuente. Aristóteles disputa continuamente contra la sofística. No es aventurado suponer una intención polémica en esta obra.²¹

La persuasión pretendida por la retórica aristotélica se encuentra distinguida doblemente por la justicia. La primera restricción no se persuade sino en lo relacionado con la vida del hombre en la ciudad. La segunda sólo persuade sobre la justicia de aquello capaz de recibir justificación.

2.1.2. El género de la retórica.

2.1.2.1. La determinación del género-sujeto como condición de la ciencia.

El género-sujeto es uno de los elementos o principios de la demostración científica. "En efecto, son tres los elementos que se dan en las demostraciones: uno, lo que se demuestra; la conclusión (esto es lo que se da, en su en algún género); otro, los axiomas (hay axiomas a partir de los cuales se demuestra); el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afectaciones y los accidentes en sí".²² En la epistemología aristotélica

²⁰ (R. 355), J. H. Freese: *Art of Rhetoric* p. 12 nota A.

²¹ "Ahora bien, los que han compuesto las artes de retórica no han dado a una parte de ellas, para lo menos que es propia del arte, como los argumentativos retóricos, a los demás con deliberación y a medida de en ellos acerca de los entimemas que son el cuerpo de la argumentación, y cuando tratan de los más acerca de cosas exteriores de asuntos. Ret. I, I, 355a 1-4. Asimismo se ve en estas locuciones un ataque a la retórica de los sofistas.

²² *Am. Poet.* I, 73a 10-73b 1. (Véase también I, 73b 1-5. Sin lugar a dudas la palabra *genos*

es noción bien precisa. Es de presumir consecuentemente, que cuando el *Exagorgia* se aboca a determinar el estatuto epistémico de un saber o disciplina —como en este caso la retórica— el término género es usado en un sentido igualmente preciso. Bajo esta luz deben ser leídos aquellos lugares donde Aristóteles habla del género de la retórica.

En la Retórica se comienza sealando la correspondencia existente entre dialéctica y retórica, "pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponden a ninguna ciencia determinada. Por eso todos en cierto modo participan de una y otra, ya que todos hasta cierto punto intentan inventar o resistir una razón y defenderse y acusar".²³

A reserva de abundar más adelante sobre las relaciones entre dialéctica y retórica, se puede adelantar el carácter no-científico de la retórica en virtud de carecer de un objeto propio de estudio. Ambas tratan de temas del común conocimiento, no de sectores limitados de la realidad. La retórica es una disciplina aplicable a cualquier cosa dada, "y por eso decimos que no tiene su artificio acerca de ningún género específico propio".²⁴ Aristóteles es tajante al respecto: "no es de ningún género definido la retórica sino como la dialéctica". Dialéctica y retórica no pueden ser consideradas científicas en estricto sentido por el sólo hecho de carecer de objeto definido: "ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido sino como meras facultades de suministrar razones".²⁵

Esta carencia de género definido es algo muy serio desde el punto de vista de la epistemología aristotélica. A lo largo de los *Analíticos Posteriores* está presente la preocupación por la correcta definición del género propio de una ciencia. Sin esta determinación no es posible demostrar apodícticamente,

"*Tal vez*" refleja mucho mejor al sentido del "género-objeto".

²³ Ret. I 1 1354 1-6.

²⁴ Ret. I 2 1355b 33-34.

²⁵ Ret. I 2 1355b 8-9.

pues con facilidad se incurría en falacias.²⁶ La esencia de la ciencia aristotélica es la demostración, por ello, la atribución de un predicado P a un sujeto S es correcta científicamente sólo cuando tal predicación ha sido extraída a través de los principios del género en que se encuentra S. La atribución de P a S por mediación de un principio ajeno al género de S no habría conocimiento auténticamente científico.²⁷ Esto explica la importancia de la correcta determinación del género-sujeto. También en el caso de los famosos principios comunes —en cuya aplicación cabría esperar cierta laxitud—

Aristóteles pone en guardia contra un uso indiscriminado en diversos contextos: "De los <principios> que se utilizan en las ciencias, algunos son propios de cada ciencia y otros son comunes, aunque comunes por analogía puesto que se puede utilizar solo lo que está incluido en el género subordinado a la ciencia. son propios por ejemplo el ser tal clase de línea y el ser tal, y comunes por ejemplo si se quedan iguales de esas iguales las que quedan son iguales. Y cada uno de estos es adecuado a lo en género en cierto valdrá lo mismo aunque no se tome acerca de todo sino sólo acerca de las magnitudes y para el número en la aritmética".²⁸

La ausencia de género definido de la retórica descarta la posibilidad de una demostración apodíctica. Las razones bastan para negar al *Exagorgia* el adjetivo de apodíctico. Tomando como un hecho irrefutable la indeterminación del género de la retórica, es menester esclarecer dos puntos

la relación entre la indeterminación del género retórico y la universalidad de género "filosófico".

• superar la aparente contradicción entre el propósito de la retórica (la persuasión de lo justo) y la indeterminación de su género.

²⁶ Un ejemplo An. Post. I 28 B 2a 18a 12 828a 21.

²⁷ Por tanto no es posible demostrar justificado de un género a otro por ejemplo lo geométrico por lo aritmético. An. Post. I 7 158a 34-35.

²⁸ An. Post. I 10 76a 18-76b 1.

Gorgias es capaz de persuadir sobre lo saludable lo cual no es dudoso por sí mismo. Esa es la retórica conocida por Aristóteles. Por este motivo, el *Ética nicomaquea* preocupa por construir las normas de la retórica. Hay una regulación formal semejante a la regulación de la dialéctica hecha en los *Topicos*. Pero tal vez no hay una regulación ética.

En definitiva, existe una dualidad conceptual de la retórica: el plano de hecho y el plano de derecho. Esta distinción pasa desapercibida porque el término "retórica" es indistintamente aplicado a estas dos modalidades. A lo largo de la *Retórica* subyace esta doble dimensión. En algunos momentos Aristóteles expresa una viva preocupación ética. La retórica no debe ser como la retórica existente en su época.

En estos tipos fácticos de retórica, Aristóteles no encuentra un modelo y menos aún una plenitud de la disciplina retórica. Aunque no comparte la ingenuidad de negarle el estatuto de "retórico" a lo cultivado por los oradores atenienses. El sólo hecho de utilizar el término "retórica" para designar la teoría y la práctica oratoria es una táctica aceptación de tal estado.

A la luz de estas consideraciones, el texto de *Retóricas* I, I, 1355b 10-11 adquiere singular elocuencia:

*"Pues la sofística no consiste en capacidad, sino en intención, mas por un lado, retórico será uno por conocimiento y otro por elección, por el otro lado el sofista lo será por intención, y el dialéctico no por intención, sino por capacidad"*³⁴

J. H. Presser comenta al respecto la esencia del sofista consiste en el propósito moral de usar argumentos falaces. En la tónica, el dialéctico tiene el poder o facultad de usar falacias cuando le plazca, cuando lo hace deliberadamente es llamado sofista. En la retórica, tal distinción no existe, tanto quien usa argumentos válidos, como quien usa argumentos falsos, son

³⁴ *Ret.* I, I, 1355b 10-11. *Tomar traduce platos por facultad y lo he optado por capacidad. Para la distinción entre sofistas y dialécticos ver supra.*

los como retóricos³⁵

A partir de las anteriores reflexiones parece legítimo hacer las siguientes aseveraciones,

La retórica fáctica carece de género definido

La retórica prescriptiva tiene como género lo relativo a la justicia

No la determinación del género es una condición necesaria de la ciencia, la retórica fáctica no es susceptible de reversar esta modalidad cognoscitiva. En cambio la retórica prescriptiva, al cumplir con esta condición necesaria, aunque no suficiente, del saber científico

1.1.3. La retórica en cuanto *tekné*.

En el capítulo I se ha señalado la explicada definición de *tekné*. No se resalta la dificultad de esta tarea. La determinación de las condiciones del conocimiento técnico-artístico obligaría a realizar un *ex auctoritate* en extremo amplio. Basta observar tan sólo los debates para la producción castelana del término. Sin embargo, cara a establecer la distinción entre dialéctica y retórica, cuyos límites distan de ser claros, conviene acudir a diversos enfoques y perspectivas. La disensión entre ambas disciplinas redundará en la distinción por *epistémé* y el paradigma como *epistémé* retórica.

La indubitable la atribución del carácter técnico artístico a la retórica son muchos los lugares donde Aristóteles así lo afirma³⁶. Advuértase que es sólo la retórica aristotélica la poseedora en sentido propio de un nivel técnico. Los antecesores del término no han dedicado atención a la parte esencial de

³⁵ *Ética Nicomaquea*, *Libro IV*, 1154a 35-36.

³⁶ *Ret.* I, I, 1354a 35-36; *Ret.* I, I, 1354b 25-26; *Ret.* I, I, 1355b 25-26; *Ret.* I, I, 1355b 25-26.

esta disciplina. Ya se han trado a colación las palabras literales.³⁷ Esta superficialidad de los tratadistas y de los lógos en la materia quienes utilizan la retórica ya descuidadamente, ya siguiendo las costumbres populares- va en detrimento de la retórica como arte.³⁸ Aristóteles se da a la tarea de regular científicamente la retórica -al igual que hace en los *Tópicos* con la dialéctica- para darle un estatuto superior a la mera práctica empírica.

Siguiendo el sesgo de la lógica tópica, la retórica tiene como nervio la teoría del entimema o el oxímoron retórico. Los retóricos anteriores han centrado su atención, en opinión de Aristóteles, en elementos más o menos accesorios a esta disciplina. Dichos retóricos se preocuparon excesivamente por los recursos destinados a mover al juez, despertando en éste último sin pasiones, preocupación paralela al descuido de la estructura de la argumentación retórica. El mérito de la tarea emprendida por el *Estagirita* radica en hablar de la argumentación retórica desde un punto de vista formal sin soslayar los recursos externos al formalismo argumentativo. La revisión del índice de cualquier edición de la *Retórica* reafirma lo dicho. Por ejemplo, son muchas las líneas dedicadas en el libro II a las pasiones del auditorio.³⁹

Esta consideración del auditorio es consecuencia de la finalidad persuasiva de la retórica. La persuasión a través de pruebas tiene como destinatario a alguien. El concepto de persuasión es esencialmente un concepto relativo. Lo persuasivo debe persuadir a alguien. Esto no es incompatible tal es la opinión de Evans con la posibilidad de asumir la persuasión en una estructura o forma. Aristóteles contrasta su postura con un relativismo extremo, pero no lo hace afirmando que la persuasión debe ser estudiada en una fórmula absoluta e indeterminada, sino debe ser estudiada en una fórmula cualificada o determinada. Esta fórmula no está referida a un individuo sin más. Esta referida a tipos de individuos seleccionados como especialmente relevantes y representativos.

³⁷ Cfr. *Met.* I 1 135a 1-26.

³⁸ Cfr. *Ret.* I 1 1354a 5-15.

³⁹ Cfr. *Ret.* II, caps. 2-9.

Una ciencia debe estudiar el concepto en su forma universal y absoluta (*simpliciter*) en orden a alcanzar la objetividad y universalidad, características de la ciencia. La ciencia está por encima de las "distorsiones de perspectiva" $a2 + b2 = c2$ es válido para todos los triángulos rectángulos, no sólo para los triángulos nublados o caldeos. Por otro lado las artes -como la dialéctica, la retórica o la medicina- son concernientes a perspectivas individuales (lo importante es curar al Zarevich Alejandro, sin hacer abstracción de su peculiar hemofilia y sangre azul). Pero el arte también alcanza de algún modo la objetividad y la universalidad. Las artes y técnicas abstraen del total de las perspectivas individuales aquellas de especial interés. Las razones de especial interés variarán, pueden agruparse en dos tipos:

- a) La razón o visión puede interesar por ser la de la mayoría de los individuos.
- b) Puede interesar porque es la de un conjunto de individuos bien determinado o de un grupo específico.⁴⁰

Esto coloca a la retórica -como a las demás artes y técnicas- en un difícil equilibrio entre el individuo y lo universal.

El retórico pretende persuadir a los miembros de un jurado concreto de una ciudad concreta, un determinado día, hora y año. Pero el arte de persuadir lo ha aprendido de su maestro quien se lo ha transmitido de un modo general.⁴¹ El arte puede ser enseñado, la experiencia no.⁴² Si el arte fuera únicamente sobre los singulares y concretos -como la experiencia- no habría la posibilidad de transmitirlo. Pero tampoco basta la exposición puramente

⁴⁰ Cfr. EVANS, 113-1. Aristóteles's Concept of the Ideal or the Universal.

⁴¹ Especialmente me ha dado el *Proo.* (antes *Período* de la Universidad Nacional Autónoma de México) -que en una lección titulada "Las visiones de los *Tópicos*" afirma que esta obra es una quedación de la obra original -relevante para el estudio dialéctico- el *ecce non publicum* en *Topica* I (1901). Mi agradecimiento al *Proo.* Perioda es extensivo a muchos otros trabajos del *Journal de Philosophie*.

⁴² Cfr. *Met.* I 1 981a 32.

retórica también aprende a evaluar leyendo un libro sobre natación)⁴³ Este rechazo al individuo-formulación general es propio de la retórica en cuanto arte. Si el arte fuese para referenciar al individuo singular, se expresaría por un "lenguaje" defectivo, señalando con el dedo.

Bajo estas consideraciones adquiere particular alcance la afirmación aristotélica:

*"Puesto que lo persuasivo lo es para alguien, y o bien es persuasivo y creíble inmediatamente y por sí mismo, o bien porque parece que es probado por razonamiento que son tales, y ningún arte mira a lo singular como la medicina que es remedio para Sócrates o para Calias sino a lo que lo es para el que es de tal clase o los que son de tal modo (pues esto es lo propio de un arte, ya que lo singular es infinito y no objeto de ciencia) tampoco la retórica contemplará lo plausible singular como para Sócrates o para Hipias sino lo que es para los que son tales o cuales, como también la dialéctica"*⁴⁴

Conviene ser delicado al afirmar que la retórica tiene como objeto lo singular. En efecto, la actividad retórica se ordena a lo singular condeñar a Sócrates por impiedad o a Fídias por fraude. No obstante, la retórica tiene una parte de teoría general. Puede contribuir a aclarar el punto, advertir que la persuasión singular es la finalidad de la retórica, pero no necesariamente su forma. Alguno podría suponer que el punto de llegada de todo argumento es singular. Esto es muy típico en el paradigma -como más adelante se verá- pues se va de un caso concreto a otro caso concreto. Pero el entimema llega al singular sólo en la medida en la cual puede reducirse al paradigma.⁴⁵

⁴³ Para esto dialéctica -es el sentido de Heráclito- entre individuo y universal. Cf. LIANO Carlos, *Sobre la idea práctica, pág. 16.*

⁴⁴ *Ret. II 2, 1356b 30-35.* Además se ha hecho ya alguna referencia a esta idea al hablar de la generalidad de un Tópico. Aparece también insinuado en las *Refutaciones sofísticas*: "No se ha de intentar comprender la función de cualquier cosa sin referirla a lo que lo son con el conocimiento de todas las cosas, que existen. Ahora bien, esto no es propio de una sola arte, pues los conocimientos son, sin duda, infinitos (como que es evidente que también lo son las demostraciones)" *Ref. 9, 170a 20-23.*

⁴⁵ Cf. para esta reducción a RAPHAEL "Rhetoric, Dialectic" *Phronesis*, 19 (1974) pp. 160-82.

El retórico puede argumentar, por ejemplo, para la aprobación de la ley sálica. El entimema haría ver la conveniencia de la ley sálica para una ciudad rodeada de enemigos poderosos, conclusión bastante general (obviamente el retórico argumenta para brillar a una acción no para hacer filosofía política). El retórico persuade en orden a lo práctico, no a la contemplación. Pero no parece haber necesariamente una identidad entre la conclusión de un argumento retórico y una acción. El argumento retórico no se identifica, sin más, con el llamado silogismo práctico, cuya conclusión es una acción.⁴⁶

La retórica es tejón en cuanto hay una consideración formal -no meramente empírica- de sus medios de persuasión.

*"Las pruebas comunes son de dos géneros: el paradigma y el entimema porque el adagio es una parte del entimema"*⁴⁷

Ambos géneros de pruebas son estudiados a lo largo de la *Retórica*. Tanto la argumentación por paradigma como el entimema retórico son comparados con otras formas de argumentación por paradigma como el entimema retórico, la *epagoge* y el silogismo dialéctico. Aunque observa que el entimema tiene al paradigma como una posible fuente de premisas las otras fuentes son el *tejón* y *verosimilitud*.⁴⁸

"De la persuasión mediante demostración se demuestra, en apariencia lo mismo que en la dialéctica, a saber la epagoge, el silogismo o el silogismo aparente también aquí es de modo semejante pues el ejemplo es una epagoge y el entimema es un silogismo. Tanto entimema al silogismo retórico y

⁴⁶ Debo a Edgar Contreras de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, el haberme señalado de la importancia de este punto. No sólo porque se ha intentado derivar una teoría de la motivación a partir de la teoría aristotélica de la retórica, sino que lo ha hecho a partir de la antropología comunitaria.

⁴⁷ *Ret. II 2, 1356a 24-25.*

⁴⁸ *Top. Supr. III 7* "Topos und Hermeneia", 1973, p. 74. Cf. *Ret. II 2, 1402b 17-18.*

*paradigma a la epagomé retórica. Pues todos dan las pruebas para demostrar o diciendo paradigmas o entimemas, y fuera de esto nada, de manera que en absoluto es preciso que cualquier cosa se pruebe o haciendo silogismo o epagomé. Y es forzoso que los entimemas y los paradigmas sean lo mismo respectivamente que los silogismos y la epagomé.*⁴⁹

La dimensión técnica de la retórica radica en las consideraciones formales sobre estas dos pruebas (cubicularitas es tajante en este punto: el silogismo constituye la condición *sine qua non* para que la retórica empírica se transforme en un arte, en una técnica auténtica.⁵⁰ El recurso y consideración de otros elementos, además de ser externos a lo propiamente argumentativo, no requiere de complejos tratamientos técnicos. Pedir piedad para el reo, por ejemplo, aduciendo el dolor de su mujer y sufrimiento de sus hijos pequeños, si éste es ejecutado no precisa una gran preparación intelectual. En cambio, se requiere mayor preparación para persuadir con motivos racionales explícitos a los jueces. Una oratoria cuya eficacia se funda en el mero recurso a las pasiones del auditorio no es un arte auténtico.

*"De las pruebas unas son sin arte y otras propias del arte. Llamo sin arte a las que no son logradas por nosotros, sino que preexisten, como los testigos, confesiones en tormento, documentos y los semejantes, objetos del arte, lo que mediante el método y por nosotros pueden ser dispuestos, de tal manera que es preciso de aquéllos servirse, éstos inventarlos."*⁵¹

Los paradigmas y sobre todo los entimemas, parecen ser estas pruebas inventadas. La confesión en tormento, los documentos, los testigos son medios de persuadir. Aristóteles no los excluye del arte retórico, pero no basta con ellos, hace falta el discurso elaborado por la razón. Los recursos propiamente técnicos son de tres clases.

⁴⁹ Ret. I. 2, 1355b 35-39.

⁵⁰ Cf. Cubicularitas. Larrave: "Dialectique et Rhétorique chez Aristote" en AAVV De la Méthaphysique à la Rhétorique p. 106.

⁵¹ Ret. I. 2, 1355b 35-39.

a) Las dependientes del carácter moral de quien habla.

b) Las que ponen en cierto estado de ánimo al auditorio.

c) Las que se fundamentan en el discurso en sí mismo considerado, en cuanto a muestra o parece demostrar.⁵²

El corutema y el paradigma se encuentran en (c).

El carácter moral del orador como prueba elaborada por la razón es desconcertante. No es nada claro el modo como el carácter moral puede ser considerado un artificio retórico.

En cuanto a la moción de las pasiones del auditorio, Aristóteles se interesa en dos aspectos: el estilo del discurso, por una parte, y el conocimiento de la naturaleza humana, por otra. *"Por las oventes, cuando son arrastradas a una pasión por el discurso, pues no concedemos igual nuestra opinión a un pena que con alegría, no con amor que con odio, respecto de sí lo lo, cual de unos que intentan oírse las contradicciones actuales"*⁵³.

Como se puede observar, la persuasión a través de, movimiento de las pasiones supone una referencia indirecta al cuerpo discursivo, en donde cabe una reflexión técnica, pero también hace falta un conocimiento de la estructura anímica del ser humano. En este punto pone especial atención Aristóteles. Al face de la retórica una tribuna del conocimiento "científico" de las pasiones. A reserva de represar sobre este tema, se puede adivinar en esta segunda clase de recurso un tratamiento técnico. El rigor de la retórica depende, en cierta proporción, del rigor de la "ciencia" de las pasiones.

Finalmente el recurso técnico del discurso mismo. *"Por las discursos logos creen cuando mostramos la verdad o lo que verdad parece según lo"*

⁵² Cf. Ret. I. 2, 1356a 11.

⁵³ Ret. I. 2, 1356a 14-17.

*persuadible (pisthanon) en cada caso singular*⁵⁴. Esta persuasión a través de la verdad o de la apariencia de la verdad es lograda -se ha dicho ya por medio del entimema y del paradigma.

No en vano afirma Aristóteles que la persuasión puede darse a través de lo aparentemente verdadero. La ciencia persuade sólo a través de lo necesariamente verdadero⁵⁵. Pero la retórica, al igual que la dialéctica se mueven en el ámbito de lo contingente⁵⁶.

Si los discursos retóricos pueden persuadir a través de lo aparentemente verdadero, es patente entonces, no se trata de silogismos científicos. Ahora bien, el silogismo científico es científico en virtud de su forma y de su materia. La necesidad requiere por la demostración científica no sólo es de tipo formal, sino también material. Así lo hace notar Reichenow⁵⁷. La materia de la retórica aristotélica --lo justo y lo injusto-- excluye la posibilidad de ser asimilado al modelo gnoseológico de la ciencia.

Lo anterior no implica la atribución del adjetivo "sofístico" al entimema (sobre el paradigma se hablará más adelante). El entimema no es un silogismo apodíctico, pero no se identifica necesariamente con una falacia sofística⁵⁸. La elevación de la retórica a la categoría de auténtica técnica o arte bene su elemento en la consideración sistemática de las panfines y en los estudios formales del entimema y el paradigma.

54 *Ret.* I, 2, 1356a 19-20.

55 "Si las premisas en las que se basa el silogismo son universales, es manifiesto también que necesariamente será también eterna la conclusión de semejante demostración. Por tanto, de las cosas corruptibles no hay demostración ni ciencia en más, sino igual que acerca del accidental, porque no lo hay acerca de él en su totalidad, sino a veces y según cómo" *Am. Post.* I, B, 79b 2 ss.

56 Algunas traducciones consideran lo probable como el ámbito tanto de la retórica como de la dialéctica. Cf. MAILLON, Alfonso *Terminología lógica de los textos aristotélicos*, p. 192ss.

57 Cf. REICHENOW, Mauricio "Los principios de la ciencia en Tomás de Mercado" *Quadr.* 1 (1986), p. 105.

58 Sin embargo, la cuestión es bastante más compleja. Es satisfactoria la línea bosquejada por S. Rapin al respecto, para lograr armonizar diversos pasajes del *Corpus*. Cf. RAPIN, S. "Rhetoric - Poetics", 9 (1974), pp. 158-162.

El entimema retórico es retórico fundamentalmente en razón de su materia y por estar pensado para estar insertado en una pieza oratoria. La omisión de una premisa obedece a una simplificación en favor del entendimiento rústico de algunos, incapaces de seguir largas cadenas silogísticas. Esta omisión es de lo obvio, no de premisas oscuras.

El *hacer silogismo y concluir bien a partir de cosas establecidas primero mediante silogismo o bien sobre cosas de que no se ha hecho silogismo pero que necesitarían silogismo porque no son plausibles. Necesariamente «de estas razonamientos», el uno no se puede bien seguir por su longitud, y el que debe decidir se supone que es un hombre sencillo, el otro no es persuasivo porque no procede de premisas en que se está de acuerdo ni de cosas plausibles, de manera que es necesario el entimema y el ejemplo sean sobre cosas capaces de ser por la mayor parte de otro modo el paradigma como la epagógé, el entimema como silogismo, y silogismo de menos premisas y muchas veces menores que las del silogismo primero, pues si alguna de ellas es cosa sabida no es preciso decirlo, porque el propio oírte las pone»⁵⁹.*

La reducción de premisas del entimema retórico es un detalle de importancia en relación al público a quien van dirigidos los argumentos retóricos. El entimema dialéctico puede prescindir también de alguna premisa obvia⁶⁰ para ex un detalle al cual la manualística otorga demasiada importancia. El entimema dialéctico es dialéctico en razón de la plausibilidad de sus premisas, si bien por motivos de contexto dialógico se puede prescindir de una de ellas. El entimema retórico, por contrastar es una figura simplificada. Tampoco se encuentra en el ámbito de lo necesario. La diferencia fundamental entre éste y el dialéctico radica en el recorte de premisas en el silogismo retórico⁶¹. En definitiva, se puede decir con Spence el entimema se distingue

59 *Ret.* I, 2, 1357a 7-10.

60 *Id.* supra 11.

61 Copie considere que el recorte de premisas del entimema retórico es también accesorio, no sustancial, pues el recorte obedece a la oportunidad y no a las condiciones de audición y/o cultura. Véase: An Introduction to Aristotle's Rhetoric, pp. 102ss.

del subgénero científico tanto por su campo de aplicación como por su formulación.⁶²

Esta diferencia tiene una explicación bien sencilla. El auditorio del retórico es el pueblo y los jueces. No tienen necesariamente una sólida preparación intelectual. En cambio el disputador dialéctico es un hombre más o menos culto. No disputa sin más, dialoga. No hay inconveniente en introducir en la disputa dialéctica argumentos difíciles de seguir. (Aunque también es cierto que, la dialéctica toma en cuenta las condiciones intelectuales del oponente, e.g. el atractivo y elegancia de la argumentación).

Cuando se disputa con novatos, está contemplado el recurso a la *epagoge*. La dialéctica exige un mínimo de preparación en quien la practica. En estricto sentido, el público de una disputa dialéctica no participa de la dialéctica, pues ésta es dialógica. Por el contrario, el público del retórico es heterogéneo, quizá predominantemente rústico. El esquema retórico está pensado para ellos. Aristóteles no abandona, sin embargo, su afán por dar -incluso a los argumentos retóricos- un mínimo de lógica, es decir, de tratamiento lógico.⁶³

Exiéndose en el tratamiento lógico del entimema, desviaría este trabajo de su objetivo central.⁶⁴ Baste añadir, para remarcar la atribución de *τέμνη* a la retórica, la agrupación de los entimemas según los diversos *τόποι*. Los entimemas retóricos son de lugares comunes, en contraposición a los entimemas de lugares propios, cuyas premisas son específicas de un género particular.⁶⁵

62 Cf. SPIRUTE: "Topoi", p. 19 (1975), p. 71.

63 Desgraciadamente el capítulo dedicado al entimema en los *Analíticos Primeros*, II, 24 68b 18a no es del todo explícito. En principio, es una referencia al silogismo dialéctico y como tal se ha referido a los *Topoi* en el capítulo precedente de este trabajo. Pero en cuanto se prevé en 68b la omisión de una premisa, es también referible a la Retórica. Además, se dará más adelante la retórica tal subordinada en la guía resultó a la dialéctica.

64 En la Retórica de Alejandro c. II y I, por ejemplo el entimema no aparece como uno de los dos grandes especies de *lógos* retóricos, sino como una especie particular de *psíchos* entre otras muchas.

65 Cf. Rhet. I, 3 135a 27as. Respecto a la noción de lugares retóricos cf. supra I 1.

1.4. Retórica y saberes afines.

Es imposterable la cuestión de las relaciones entre retórica, dialéctica y política. Las relaciones entre las dos primeras técnicas son bastante problemáticas, pues hay una amplia intersección⁶⁶, lo cual, sumado al estudio (exhaustivo) aristotélico, facilita la confusión. Las relaciones entre política y retórica son, en cambio, mucho más claras.

1.4.1 Retórica y política.

Se ha insistido en el acortamiento hecho por Aristóteles de la retórica, a diferencia de la retórica sofística ilimitada. Al quedar la retórica delimitada al campo de lo justo y lo injusto, el empuje con lo político salta a la vista. Retórica y política tienen --en terminología tardía escolástica-- un mismo objeto material.

La noción aristotélica de política abarca --no se olvide-- material de lo político. La ética es una mínima política y la política es una *minima moralis*.⁶⁷

Hecha esta ecuación, el estudio de los caracteres y pasiones, tradicionalmente atribuidos a la ética, corresponde también a la política y a la retórica su estudio. Aristóteles escribe:

66 Cf. RYAN: *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*.

67 Toda ecuación ética política permite una lectura seguida de la *Ética Nicomachea* y la *Política*. Hay que tener en cuenta la evolución de la comprensión de ética y política como si ésta fuera un sistema filosófico paulatinamente en el sistema aristotélico de las "ciencias metafísicas" (cf. K. F. Fichtelberg, p. 76). Pasajes donde puede verse una asimilación de ética y política: I, 1 111b 27 b 12 109a 15, 2 117a 12 1 104b 15. Las ideas deben ser completadas con lo expuesto en el capítulo cuarto. Cf. infra 4.2.

*De manera que sucede que la retórica es como paralela de la dialéctica y del tratado de los caracteres, la cual bien llamase política⁶⁸

En conocimiento de los hábitos, pasiones y virtudes interesa a la retórica en orden a la persuasión. Se trata de un conocimiento instrumental no contemplativo. La retórica se vale de su conocimiento de los hábitos y pasiones para persuadir⁶⁹. Por ello, "et multo magis lo que le han concedido a la retórica ahora, que sus especulaciones propias lo que precisamente hemos dicho antes de que la retórica consiste, por un lado, en ciencia analítica y por otro en la política que se refiere a las costumbres, es verdad"⁷⁰

M. Cope hace notar que, si bien Aristóteles se autodistingue de sus predecesores por su especial atención al silogismo, es igualmente cierto que su análisis del carácter humano, sus motivaciones y sentimientos, da gran valor a la obra aristotélica. Este tratamiento de la materia nunca parece ser una sugerencia de Platón, quien en el Fedro habla de la gran variedad de almas, mentes, caracteres, disposiciones animicas- y la diversidad de discursos que se deben utilizar para persuadir a cada una de esas almas.⁷¹

2.1.4.2. Retórica y dialéctica.

Aquino considera a la dialéctica como un conocimiento de lo plausible, la retórica, a su vez, vendría a ser un conocimiento de cuestiones meramente posibles, realidades donde no existen "opiniones" en el sentido fuerte del término aristotélico.⁷² Tal interpretación es atractiva. Habría una escala de la "lógica" o métodos argumentativos analítica, dialéctica, retórica y

⁶⁸ Ret. I. 2, 1356a 25-27

⁶⁹ Cfr. Ret. I. 2, 1356a 20ss

⁷⁰ Ret. I. 4, 1359b 2-11

⁷¹ Cfr. COPE, An Introduction. pp. 6ss. FEDRO 271c 272b

⁷² Cfr. supra I. 1

retórica. Ya se ha hecho mención a esta reordenación medieval del *organon*.⁷³ Pero la atractiva elegancia de la lectura tomada no es justificación. Conviene detenerse en la retación en cuestión.

1) La retórica y la dialéctica no son científicas. Tratarlas como tales sería desconocer su naturaleza, pues las ciencias tienen objetos definidos y no sólo razonamientos.⁷⁴ Es decir, ambas disciplinas no tienen género sujeto y se limitan a consideraciones argumentativas. El interés de la retórica por la política se encuentra en esta línea, no es un interés por la naturaleza de las pasiones.

2) Retórica y dialéctica utilizan las dos grandes vías de razonamiento silogístico y *epagógé*, si bien sólo son iguales en un sentido análogo.⁷⁵ Al respecto, Couloubaritis subraya la inconveniencia de hablar de una identidad estricta entre dialéctica y retórica, dado el distinto uso de términos establecidos por el mismo Aristóteles para referirse a uno y otro modo de argumentar. Pues si bien Aristóteles habla de la retórica como parte de la dialéctica, es también el mismo quien habla de silogismo y *epagógé* para la dialéctica, y entimema y paradigma para la retórica. Así, no todo silogismo = dialéctico o no... es entimema, pero todo entimema es silogismo de algún modo.⁷⁶

3) No la retórica ni la dialéctica hacen razonamientos sobre lo imposible.⁷⁷

4) Tampoco hacen sus silogismos de cualquier cosa al azar.⁷⁸ La dialéctica se limita a lo plausible, la retórica a los asuntos sobre los cuales es costumbre

⁷³ Cfr. supra I. 1

⁷⁴ Cfr. Ret. I. 4, 1359b 12 ss. J. H. Freese traduce léjos como "word" y Trivar como "razonamiento", caso típico de la problemática aristotélica de los *logos*.

⁷⁵ Algo que no está del todo claro en RICHIN. Cfr. Aróstides, p. 53

⁷⁶ Cfr. COULOUBARITIS, "Dialectique" en AA.VV. De la Métaphysique—p. 107. entender más sobre este punto precisa un amplio estudio sobre silogismo.

⁷⁷ Cfr. Ret. I. 2, 1357a 5ss

⁷⁸ Cfr. Ret. I. 2, 1356b 35ss.

deliberar y no se tiene arte⁷⁹ (convince advertir que, la reducción de lo retórico a lo deliberable no implica un género-sujeto. El tratamiento de la materia de deliberación es formal argumentativo. Es decir, la retórica no se preocupa por demostrar la justicia de un acto, sino por el modo de argumentar en pro de un acto justo).

5) La dialéctica es dialógica. Es la relación entre un proponente y un oponente. Se sustenta y replica una tesis. En cambio, en los discursos retóricos no necesariamente hay réplica. Se expone sin objeción alguna. Esta es una diferencia importante entre retórica y dialéctica. Con todo, no es extravagante suponer en la retórica judicial o forense un cierto tipo de réplica. Piénsese, por ejemplo, en la disputa entre Sócrates y Anito recogida en la *Apología*. Le batió, la defensa o acusación judicial tiene un replicante, aunque no con la regularidad alterna de la dialéctica. En la retórica forense suele oponerse un discurso a otro discurso, más que preguntas y respuestas. Por ello, esta diferencia no hace de la retórica algo absolutamente ajeno al dominio de la dialéctica.

6) La retórica es similar la dialéctica, pues dialéctico y retórico están capacitados para argumentar de uno u otro lado de la cuestión, pero esta actividad del retórico no es camino a los principios de la ciencia, mientras en el caso de la dialéctica sí puede serlo⁸⁰. Los problemas retóricos no son -como acontece en los Tópicos- clasificados en físicos y lógicos, sino sólo éticos. La exclusión de la ciencia del ámbito de la retórica como criterio de distinción entre ésta y la dialéctica, es un criterio válido. Pero Raphael -quién hace esta observación- debería matizar su postura a través de una observación de M. Cope: la retórica (*secundum quid*) puede tratar cualquier tema que se le presente. La retórica es *perí dípantos*. Nisiquiera la ciencia está excluida de su dominio. Una cuestión de ciencia particular puede ser argumentada retóricamente a veces sucede en una corte de justicia, o un resultado o conclusión de ciencia puede ser explicado popularmente y hecho inteligible a

⁷⁹ Cf. *Rhet.* I.2. 1356b 37ss.

⁸⁰ Cf. RAPHAEL, "Rhetoric," *Parasende* 19, (1974), p. 166.

un auditorio no científico⁸¹.

Solo superficialmente se contraponen Cope a Raphael, al fin y al cabo las cuestiones de ciencia popularizadas tratadas en una corte no son cuestiones de ciencia en cuanto ciencia, sino de ciencia en cuanto elemento forense o ciencia popular, i. e. no demostrada.

7) En conclusión, la retórica puede ser considerada una especie de rama de la dialéctica. "Se oculta con la figura de la política la retórica y los que pretenden estudiar ésta, en parte por inadecuación, en parte por ostentación, en parte por otras causas humanas pero es una parte de la dialéctica y se semeja, como decíamos al comienzo pues ninguna de las dos es ciencia de una es nada definido, sino como meras facultades de suministrar razones"⁸².

No es una subespecie sin más, pues la subespecie tiene que participar de lo específico, en el caso de la dialéctica, la forma dialógica es diferencia específica⁸³. La retórica es una cierta rama o semejanza de la dialéctica, excepto por lo que respecta al diálogo (con el matiz apuntado en su oportunidad).

Con todo, esta dificultad de clasificación no es tan importante en el contexto aristotélico, no se están clasificando ciencias -en cuyo caso la determinación del género es fundamental- sino artes.

En este contexto, se puede entender la postura de Couloubaritis, para quien la dialéctica desborda el campo de la retórica. La dialéctica tiene el privilegio de tomar parte en la reflexión filosófica y en todo orden de conocimiento principal (de principios), pues constituye un momento del método aporético del Estagirita⁸⁴.

⁸¹ Cf. Cope, *An Introduction*, p. 135.

⁸² *Rhet.* I.2. 1356a 27 ss.

⁸³ Cf. BLECHOT, "La argumentación en Aristóteles" en AAVV *Argumentación y filosofía*, p. 38.

⁸⁴ Cf. COULOUBARIS, "Dialectique" en AAVV *Metaphysique*, p. 116.

2.2. El paradigma como *epagagé* retórica,

El paradigma como argumento es considerado por Aristóteles como uno de los dos grandes modos de argumentar en retórica.⁸⁵

"De la persuasión mediante demostración o demostración aparente la misma que la dialéctica hay *epagagé*, o silogismo, o silogismo aparente, también aquí es de modo semejante pues el paradigma es una *epagagé*, el entimema un silogismo. Llamo entimema al silogismo retórico y paradigma a la *epagagé* retórica. Pues todos dan pruebas para demostrar o diciendo paradigmas, entimemas y fuera de esto nada, de manera que en absoluto es preciso que cualquier cosa se pruebe o haciendo silogismo o *epagagé* (y esto es claro para nosotros por los Analíticos) y es forzoso que los entimemas y los paradigmas sean lo mismo respectivamente que los silogismos y la *epagagé*. Cual es la diferencia entre el paradigma y el entimema está claro por los Tópicos (pues allí ya se ha hablado primero del silogismo y la *epagagé*) y mostrar por muchas cosas y semejanzas que es de tal manera, es allí *epagagé* y aquí paradigma".⁸⁶

El paradigma es a la *epagagé* como el esquema al silogismo.⁸⁷ El argumento por paradigma es un cierto tipo de *epagagé*. En los Tópicos, la construcción de X a partir de casos semejantes es *epagagé*, en la Retórica es

⁸⁵ En la sección siguiente el argumento por paradigma será vinculado a la analogía, entendida esta como conocimiento por analogía. Por así razón es pertinente la advertencia de McIntirey ada cuando expone desde una prueba científica y no puramente aristotélica: "It is extremely important to realize that knowledge by analogy, so called because it involves a similitude proportioned to that derived from analogy of nature". MCINTIREY Ralph Logic of Aristotle pp.144-145. La analogía de los hombres como "ente" y "salud" se encuentra en la línea de la producción, la atribución de un predicado a un sujeto, para lo cual basta una proposición. En cambio, es conocimiento por analogía suponer dos proposiciones.

⁸⁶ Ret. I, 2, 1356a 31-6 16.

⁸⁷ Cfr. An. Post. I 1 71a 32 y Top. I 2 102a 11a.

esquema. Esta aseveración necesita ser matizada. Aristóteles mismo lo hace en sus obras más adelante.

El paradigma, que es una *epagagé* y sobre qué es esta *epagagé* ya se ha dicho más no es respecto de la proposición que aprueba como la parte respecto de la proposición que aprueba como el todo respecto del todo, sino como el todo respecto de la parte y lo semejante respecto de lo semejante".⁸⁸

Se delimita así el paradigma, pues su estructura argumentativa no es

como la parte respecto al todo, esquema propio de la inducción, tal y como se entiende ordinariamente en lógica.

Como el todo respecto a la parte, esquema propio de la deducción del tipo "todo hombre es mortal", luego "Algun hombre es mortal".

Como el todo respecto al todo, esquema también deductivo, quizá del tipo "todo griego es persa", luego "ningún persa es griego".

Una de las condiciones de estas demostraciones es la mayor evidencia de la premisa respecto a la conclusión. No es legítima la demostración a partir de lo menos evidente *quod nos* afirmar e *gr* "Algunos griegos son persas", porque "todos los semidioses son griegos". Aducir una premisa menos evidente que la que se pretende demostrar es una cierta forma de principio.⁸⁹ La necesidad de demostrar a partir de lo más evidente nos lleva al retórico a asumir la estrategia de la argumentación por paradigma.

Cuando dos (proposiciones) están comprendidas en el mismo género y una es más conocida que otra, entonces hay paradigma".⁹⁰

⁸⁸ Ret. I, 2 1357b 26-29.

⁸⁹ Cfr. STEPHEN WOOD William de Introductionem in Logicum pp. 286a.

⁹⁰ Ret. I 2 1357b 29-30.

3.2.1. La estructura lógica del paradigma.

El salto de la parte a la parte, o de lo semejante a lo semejante, propio del paradigma, tiene una garantía lógica: la pertenencia al mismo género (aunque "género" debe ser entendido en un sentido amplio, como se verá más adelante). Es decir, se prueba la proposición P a través de la proposición Q más cognoscible *quoad nos*, porque ambas están dentro del género G. Aristóteles agrega a esta explicación:

*"Como cuando se prueba que Dionisio intenta la tiranía pidiendo una escolta, pues también antes Pisistrato al intentarla pedía una escolta, y habiéndola conseguido, se hizo tirano, y Teógenes en Megara, y otros que se conocen, son todos estos paradigmas respecto de Dionisio, del que no se sabe aun si por eso lo pide. Todos estos casos quedan bajo el universal de que el que intenta la tiranía pide una guardia personal"*⁹¹

El argumento en cuestión podría ser girado del siguiente modo:

- 1) Pisistrato pidió escolta
- 2) Pisistrato recibió escolta
- 3) Pisistrato se hizo tirano
- 4) Teógenes pidió escolta
- 5) Teógenes recibió escolta
- 6) Teógenes se hizo tirano
- 7) Dionisio pide escolta

luego, si Dionisio pide escolta, desea ser tirano

El argumento es bastante complejo, entre otras razones por la temporalidad de las premisas. A partir de premisas en pasado ("Pisistrato pidió

escolta") y en tiempo presente ("Dionisio pide escolta") se disuade sobre el futuro venidero. Algo propio de la retórica deliberativa⁹².

El *quid* de la argumentación por paradigma es la atribución de un *modus* a un sujeto a través de otra proposición paralela. Entiéndase por paralela, el estar bajo un mismo universal. Este universal no es explícito en el argumento. Pisistrato, Teógenes y otros han sido tiranos después de conseguir una escolta. "Todo el que intenta convertirse en tirano, pide escolta" sería el universal. Es así que Dionisio la quiere, luego, intenta ser tirano.

- | | |
|-----------------------------|----------------|
| 1) Pisistrato pidió escolta | fue tirano |
| 2) Teógenes pidió escolta | fue tirano |
| 3) Otros pidieron escolta | fueron tiranos |

luego,

- 4) Todo aquel que pide escolta busca convertirse en tirano
- 5) Dionisio pide escolta

luego,

- 6) Dionisio quiere convertirse en tirano (5) (4)

Al parecer, se trata de dos argumentos. Uno de tipo inductivo (P1, P2, P3...Pn \rightarrow (Vx) Px) y otro de tipo deductivo. Este último es la inferencia del particular a partir del universal.

En los *Analíticos Primeros*, donde Aristóteles estudia diversos modos de argumentar a la luz del recién descubierta silogismo categórico, se dedica un capítulo a la argumentación por paradigma. La perfectamente compatible con este estudio del paradigma en los *Analíticos* con el tratamiento recogido en la *Rética*⁹³. La diferencia entre ambos textos radica fundamentalmente en la preocupación en los *Analíticos Primeros* por contrastar diversos esquemas argumentativos con el silogismo categórico. Así, puede leerse en dicha obra

⁹² Cf. *Ret.* 1, 2, 1356b.30.

⁹³ Cf. *COPE: An Introduction*, p. 105.

⁹¹ *Ret.* 1, 2, 1357b.30-35.

"El paradigma tiene lugar cuando el extremo es demostrado del medio por un término semejante al tercero"⁹⁴.

Si el silogismo analítico de la primera figura tiene la siguiente estructura

M	-	T
I	-	M
I	-	T

El "silogismo" por paradigma tiene la siguiente

M	-	T
si	-	M
I	-	T

donde si es un término semejante a t

"Pero es preciso saber que el medio es atribuido al tercer término, y que el primer extremo es atribuido al término semejante"⁹⁵.

M	-	T	D → E → A → T
I	-	M	

"Por ejemplo supóngase A malo, y B la guerra a tus vecinos. C representa los atenienses contra los tebanos, y D los tebanos contra los focenses. Si queremos probar que es malo hacer la guerra a los tebanos, es preciso suponer que es malo hacer la guerra a los vecinos. Ahora bien, esta aserción se deduce del conocimiento de los casos análogos, por ejemplo, de

⁹⁴ *Am. Pr.* II, 24, 60b 38-40

⁹⁵ *Am. Pr.* II, 24, 60b 40-41

haber sido la guerra contra los focenses fatal a los tebanos. Puesto que es malo hacer la guerra a los vecinos, y la guerra contra los tebanos es una guerra contra los vecinos, es claro que es malo hacer la guerra a los tebanos. Así es claro que B es atribuida a C y a D, porque ambos son hacer la guerra contra tus vecinos. Y es claro igualmente que A es atribuida a B porque la guerra contra los focenses no ha sido ventajosa para los tebanos, y se demostrará por D que A es atribuida a B. Asimismo podría probarse la relación del medio al extremo si la aserción se apoyase en muchos casos análogos en lugar de uno solo"⁹⁶.

1) La guerra de atenienses contra tebanos (L) es hacer guerra a vecinos (B)

2) La guerra de atenienses contra focenses (D) es hacer guerra contra vecinos (B)

3) La guerra de tebanos contra focenses (D) ha sido mala (A)

por lo análogo.

4) Hacer la guerra a vecinos (B) es malo (A)

La conclusión (A) no se sigue desde el punto de vista de una lógica puramente deductiva, por ser un ascenso de particulares a un universal. Los una inducción en el sentido ordinario del vocablo. Deductivamente no está justificada la mayor extensión de B en la conclusión (4), que en la premisa (2), si bien el término medio D es universal en (2) y (3).

La conclusión (4) no es sino un presupuesto del argumento por paradigma. Así lo da a entender Aristóteles. A su vez (4) y (1) dan origen a la conclusión propiamente dicha.

5) La guerra de atenienses contra tebanos (C) es mala (A)

⁹⁶ *Am. Pr.* II, 24, 60a 1-13

La suposición de la premisa (4), o mejor dicho, la argumentación supuesta para llegar a (4), hacen del argumento por paradigma un razonamiento especial tanto por su omisión, como por su naturaleza inductiva. La conclusión final (5) del argumento por paradigma es perfectamente válida una vez concedida (4) pero el paradigma solo explicita (2) y (3) particularmente de suyo, para concluir (5), igualmente particular. Por ello se afirma nuevamente:

*"El paradigma no es una relación del todo a la parte ni de la parte al todo sino que es una relación de una parte a otra parte puesto que los dos términos son los sujetos de un mismo término, solo que el uno es más conocido que el otro"*⁹⁷

En este sentido, el argumento por paradigma es un razonamiento discursivo, donde parte del discurso es omitido. Además tiene una parte insusceptible de legitimación deductiva (Q1, Q2... Qn \rightarrow (Vx) Qx) y la universalización a partir de particulares (o singulares) sólo es legítima desde el punto de vista deductivo y sólo si se funda en una enumeración exhaustiva. En este contexto se puede leer:

*"El paradigma difiere de la epagógé en que ésta demuestra mediante todos los casos particulares, que el extremo es atribuido al medio y no se encadena el silogismo al otro extremo, mientras que el paradigma no lo hace y no demuestra y no demuestra mediante todos los casos particulares"*⁹⁸

A reserva de abundar más sobre el tema de la inducción completa o exhaustiva de *Analíticos Primeros* II, 23 conviene advertir desde ahora, que Aristóteles no considera esta inducción completa como el sentido primitivo, menos aún único, de la epagógé. Esta es una de las tesis centrales de K. Von Fritz en su estudio sobre la epagógé, estudio enfrentado directamente a la opinión de Boethius⁹⁹

⁹⁷ *Anal. Pr. II* 24 69a 14 16.

⁹⁸ *Anal. Pr. I* 24 67a 16 19.

⁹⁹ Cf. FRITZ, Kurt Von, *Die Epagoge bei Aristoteles* (especialmente pp. 214).

Según este pasaje, la distinción radical entre epagógé, completa y exhaustiva se encuentra en la enumeración exhaustiva del silogismo inductivo contrasta con el carácter no exhaustivo del paradigma. Debe tenerse presente en no descontextualizar esta distinción. Aristóteles está hablando del término inductivo entendido en los términos de *Analíticos Primeros* II, 23 porque este -así lo hace notar Ross- donde Aristóteles brinda una visión general de la epagógé (algo de lo cual Von Fritz se percató también). En ese advertido capítulo, Aristóteles pretende ampliar la epagógé al silogismo inductivo, lo cual da por resultado un argumento artificioso e inútil, una comunidad lógica.¹⁰⁰

El argumento por paradigma es un argumento compuesto de un razonamiento inductivo y de un razonamiento deductivo. Globalmente, el paradigma presenta la apariencia de un "salto" de particular a particular. Esto se debe a la omisión de algunas premisas y pasos del procedimiento lógico. Por esas omisiones, el paradigma aparece como un traslado de atributos sobre la base de un universal, especialmente una proporción.

Así como Pistátrato pidió escolia y se hizo tirano, así Dionisio pide escolia...

Pistátrato pide escolia. Dionisio pide escolia.

señ tirano

X

El traslado de atributos es legitimado porque ambos casos se encuentran bajo el mismo universal (al menos de un modo proporcional).

En cuanto a la distinción entre paradigma y enumeración -además de lo dicho en 213- puede añadir alguna luz una de los "lugares" confutatorios recogidos por Aristóteles.

¹⁰⁰ Cf. ROSS, David, *Aristóteles* pp. 573.

"Un lugar es de las inflexiones semejantes porque de modo semejante es preciso que tengan o no los mismos predichos, por ejemplo no todo lo justo es bueno, porque lo sería justamente pero no es deseable *mucho* justamente"¹⁰¹

En estas líneas no hay paradigma a pesar de haber semejanza porque así se explicita el universal que garantiza la traslación

2.2.2. El paradigma como prueba retórica.

2.2.2.1. El paradigma retórico en general.

Es caro al retórico el argumento por paradigma. Su recorte de premisas y pesos lo convierten en un razonamiento fácil de seguir. Su referencia a casos particulares, tanto en las premisas como en la conclusión, hacen de esta prueba un valioso instrumento en los discursos retóricos, los cuales no versan sobre el universal científico

*"De manera que es necesario que el entimema y el paradigma sean sobre cosas capaces de ser por la mayor parte, también de otro modo, el paradigma como epagógé, el entimema como silogismo, y silogismo de menos premisas y muchas veces menores que los del silogismo primero"*¹⁰²

Así como el entimema es útil en la oratoria por su sencillez, también el paradigma resulta útil. Esta asecuribilidad tiene un costo: la omisión de premisas. Este defecto lógico no puede considerarse *strictu sensu* una falacia. Esta tiene lugar cuando queriéndose demostrar apodicticamente, no se logra tal esatuto, pero tampoco se señala tal carencia. En cambio, el paradigma tiene

¹⁰¹ Met. III 23 1397a 20-27

¹⁰² Ret. I 2, 1357a 13-17. El *pródikos* y *Belógenes* se el de An. Pr.J. 4, 35b 32m.

un contexto la retórica, la cual no versa sobre lo necesario, sino en el mejor de los casos- sobre lo plausible

El uso del paradigma retórico supone una previa reflexión sobre el *modus intellectual* del auditorio. El retórico se vale de las pruebas más convincentes *ad hoc*. Si utiliza paradigmas es porque considera que el auditorio no está en condiciones de ser persuadido por entimemas, menos aún por silogismos. No debe hablarse del entimema como falacia, debe hablarse de adaptaciones al auditorio. Las omisiones del argumento por paradigma, o son pesadas por el auditorio -en cuyo caso no hay falacia *strictu sensu*, o el auditorio no es capaz, siquiera de percibirse de su ausencia, en cuyo caso poco se ganaría explicitándolas

Estas consideraciones "psicológicas" sobre los destinatarios de la argumentación son algo propio de la dialéctica y en grado eminente pertenece a la retórica. No es lícito, por ende, crucial sin más la validez lógica de la argumentación retórica. Esta disciplina ni se identifica con la lógica ni es una metra subsidiaria de ella. Descartar el paradigma por sus defectos lógicos analíticos es tan absurdo como criticar un poema lírico por ser inexacto desde el punto de vista de la historia. La existencia de Troya no hace más bella La Ilíada. El retórico no es un científico. Tampoco sus instrumentos tienen que serlo. Si Aristóteles alina de los entimemas que cuanto más adecuadamente se usen, más allá se pasa de los límites de la retórica y de la dialéctica¹⁰³, también puede decirse que en la medida en la cual un argumento por paradigma sea apodictico, tanto estará dejando de ser retórico

Esta idea tiene importancia en orden a la determinación del método de investigación de Aristóteles, así como en la determinación del papel jugado por la *epagógé* en la epistemología aristotélica

¹⁰³ *Tr. Ret.* I 2 1358a 7as

2.2.2.2. Clases del paradigma retórico.

En cuanto a la clasificación de los argumentos por paradigma, Aristóteles es claro:

"Las pruebas comunes (*koinai pisteis*, son de dos géneros, el paradigma y el *enimema*, porque el adagio (*gnóma*) es una parte del *enimema*. Igualmente, el primer del paradigma, porque es semejante a la *apagugé* y la *epagoge* es principio. De paradigma hay dos especies: la una es decir cosas que han sucedido antes, la otra inventarlas. De esta especie una cosa es parábola, otras fábulas, como las *esopicas* y las *libicas*"¹⁰⁴

(1) Paradigma a partir de sucesos históricos.

Este tipo de argumento por paradigma consiste en inferir a partir de acontecimientos o sucesos reales y concretos, una conclusión igualmente particular. Es algo muy semejante a la inducción:

"Exponer sucesos (*prágmata*), es como si alguien dijera que es preciso disponerse a luchar contra el gran rey y no dejarle someter Egipto, porque también así como Darío no pasó el mar contra Grecia antes de tomar Egipto, y una vez que lo hubo tomado, pasó, y de nuevo Jerjes no atacó Grecia antes de conquistarlo, pasó de manera que éste, si lo conquistara, pasaría, por eso no hay que consentirle que lo someta"¹⁰⁵

El esquema argumentativo no difiere de otra especie de paradigma sino en razón de su materia. El ejemplo recogido por Aristóteles podría expresarse del siguiente modo:

¹⁰⁴ *Ret. II*, 20, 1393a 24-31.

¹⁰⁵ *Ret. II*, 20, 1393a 32-34.

- 1. Darío tomó Egipto y después atacó Grecia.
- 2. Jerjes tomó Egipto y después atacó Grecia.
- 3. El actual rey persas atacará Egipto.

o, por:

- 4. El actual rey persas atacará Grecia.

En donde se ve con mayor claridad la necesidad de una premisa universal: "Todo rey persas que toma Egipto, ataca a continuación Grecia" para poder concluir. Esta premisa universal es suplida por los casos singulares (1) y (2). La cuestión de la temporalidad pone de relieve la necesidad de un universal para concluir legítimamente. Es decir, a partir de la experiencia de sucesos pasados -las guerras médicas- se concluye sobre el futuro, a saber: "El actual rey persas atacará Grecia".

Este salto del pasado al futuro está justificado en la teoría aristotélica de la demostración por la necesidad con la cual se encadenan las premisas. La demostración apodictica -se ha dicho ya- está por encima del tiempo en cuanto a necesidad, i.e. no puede ser de otro modo. Si "todo hombre es mortal" (R) y "Sócrates es hombre" (X), entonces "Sócrates es mortal" (Z). La cópula verbal de Z no indica solamente la verdad fáctica de Z, indica también la necesidad de la verdad de Z. Si Sócrates volviera a nacer como hombre, sería mortal. Si Sócrates no hubiera nacido nunca y por hipótesis afirmáramos su existencia, entonces necesariamente sería mortal.¹⁰⁶

La auténtica demostración se funda en la esencia. El orden de la ciencia es distinto del orden del movimiento.¹⁰⁷ No se vaya a confundir estas cosas genuinamente aristotélicas con un "mislogismo" o especie de "filosofía del absurdo". Cuando se demuestra, por ejemplo, la verdad de $a2 + b2 = c2$ se significa su necesidad, lo cual implica cierta atemporalidad.

¹⁰⁶ Esta exigente teoría de la demostración recuerda en algo la metodología de los mundos posibles que trata por S. Kripke.

¹⁰⁷ *Tr. Met.* V 2, 1186-1186a.

De lo anterior se sigue que la argumentación por paradigma no es demostración apodictica. "La toma de Egipto" no implica necesariamente el "ataque a Grecia". El paradigma es una conjetura, la enumeración de casos a partir de los cuales se hace el traslado de atributo no es exhaustiva. Tampoco parece haber una *epagoge* en sentido fuerte (como la descrita en *Análisis* Posteriores II, 19, capaz de llegar a los primeros principios).

Falso no importa al retórico. El no pretende hacer ciencia su objetivo es persuadir. La argumentación por sucesos le ofrece grandes posibilidades. El hombre tiende a establecer nexos causales.¹⁰⁸ Por ende, en los acontecimientos históricos está inclinado a encontrarlos. Un auditorio vulgar no se pondrá a dilucidar si "tomar Egipto" es condición necesaria y suficiente para "atacar Grecia" o si es sólo una condición necesaria o si es una mera coincidencia. El retórico "juega" con estas limitaciones del entendimiento humano, lo cual no es sofisticado, si se tiene conciencia de no estar demostrando.

(2) Paradigma a partir de ficciones.

Por oposición al paradigma de sucesos históricos, puede hablarse de otro modo de argumentación por paradigma. En este tipo de argumento, los particulares a partir de los cuales se hace la inferencia no son acontecimientos reales. Son ficciones creadas expresamente para discutir o aleccionar. Aristóteles distingue a su vez entre parábolas y fábulas.

a) "Parábola (*parabolé*) son las teatrales, como alguien dijera que no deben ser elegidos por la suerte los magistrados, porque es lo mismo que si alguno culeta los designara por sorteo, y no a los que saben luchar, sino a los que la suerte señalase o entre los marineros sorteara al que tiene que pilotear la nave, si no debiera ser piloto el que sabe y no el que saliera a suerte".¹⁰⁹

¹⁰⁸ El mismo término que ocurre a la asociación causal en cierto estado de "estructura categorial del pensar humano", lo cual no es del todo documentado. Cf. BEILCHOFF, *Maurover: Metafísica, causalidad y empírica*, p. 47.

¹⁰⁹ *Ret.* II 20. 1391b 4-8.

En la parábola sólo intervienen seres humanos. La situación o acción de los personajes de la parábola guarda cierta semejanza con otra, sobre la cual se está argumentando.

b) "Fábula (*lógos*) es como la de Estesícoro sobre Fálaris y la de Esopo sobre el demagogo Estesícoro, como los de Minera hubieran elegido general con plenas poderes a Fálaris, y estuvieran a punto de concederle una guardia personal les contó esta fábula un caballo poseía él sólo un prado, y como viniera el ciervo y le entredese el pasto, queriendo vengarse del ciervo pidió a un hombre si podría junto con él castigar al ciervo respondió el hombre que si aceptaba un freno y él se montaba encima llevando unos dardos como el caballo accediera y montara el hombre a cambio de vengarse, se convirtió en ciervo del hombre. "Así también mirad vosotros, dijo, no sea que por querer vengaros de vuestros enemigos, os ocurra lo que al caballo porque el freno va lo tenéis con haber escogido un general con plenas poderes, si le concedéis una escolta y le dejáis que se monte encima, os habreis convertido en esclavos de Fálaris".¹¹⁰

La diferencia entre la fábula y la parábola es estilística, aun cuando la necesidad de una traslación sólo proporcional -no unívoca- es especialmente manifiesta en la fábula. En la parábola intervienen exclusivamente seres racionales. En la fábula intervienen irracionales. Las fábulas líricas, según parece, se distinguen de las escópicas en que en las líricas sólo intervienen irracionales y en las escópicas pueden actuar personajes racionales. Tal es la opinión de Tovar. Esta distinción es de poca importancia para mi propósito.¹¹¹ En todo caso, vale la pena remarcar el carácter puramente ficcional de las fábulas.

La elaboración de fábulas obedece a la carencia de paradigmas de sucesos. El retórico se vale de ellas, cuando no encuentra algún acontecimiento pasado a partir del cual argumentar para el futuro.

¹¹⁰ *Ret.* II 20. 1391a 8-27.

¹¹¹ Cf. TOVAR, *A Retórica II*, nota 80.

Las fábulas, como los parábolas y los paradigmas de mitos se basan en la semejanza entre casos

*"Las fábulas son muy propias de los discursos al pueblo y tienen la ventaja de que, si hallar paradigmas semejantes en cosas sucedidas es difícil, fábulas es fácil, porque es preciso componerlas, como parábolas. si es capaz de ver la semejanza, lo cual será fácil por la filosofía. Ciertamente cosa fácil es disponer de fábulas si bien es más útil para el género deliberativo la argumentación por los hechos, porque por lo general es semejante el futuro al pasado"*¹¹²

Deben situarse éstas tres clases de paradigma en su justo contexto retórico. No son demostrativas y están pensadas para persuadir a la masa del pueblo, no a científicos y expertos. El paradigma es más "visivo" que el entimema. Es más asequible a la multitud, porque el conocimiento humano parte de lo singular para llegar a lo universal. Las premisas del paradigma no son universales y son más evidentes que las que las premisas universales¹¹³.

2.2.2.3. El paradigma como testimonio.

La argumentación como paradigma abunda en la retórica dos grandes modalidades. La primera constituye, propiamente hablando, el paradigma retórico. Se abordó ya en el anterior inciso (2.2.2.2) la segunda modalidad es conocida por Aristóteles en los siguientes términos:

"Es preciso, cuando no se dispone de entimemas servirse de paradigmas como demostración (porque en ellos se funda la persuasión «pístis») y teniendo entimemas hay que servirse de los paradigmas como de testimonios (martyrías), poniendo los entimemas como ramas (epílogo), pues poniéndolos delante se asemejan a la epagagé, y en la retórica no es propia la

¹¹² Ret. II, 21 1394a 1-3.

¹¹³ Cf. Met. II 1 993b 10-4.

*epagagé, excepto en pocos casos. Dichos en el epílogo se asemejan al testimonio, y el testigo es digno de fe. Por eso el que pone el principio, por fuera tiene que decir varias, y en el epílogo uno sólo puede bastar, porque un testigo bueno, él sólo basta"*¹¹⁴

Estas líneas merecen especial atención, no sólo por la explícita mención de la epagagé, sino sobre todo por la delimitación de la epagagé por contraste con el testimonio.

La argumentación por testimonio de la Retórica viene a ser más o menos como actualmente se entiende aducir un testigo, quien dé fe de un acontecimiento, acción u omisión. Fuera de la pintoresca referencia de Aristóteles a los "adivinos" como testigos del futuro¹¹⁵, y de los proverbios como testimonios¹¹⁶, sus reflexiones sobre el papel del testigo no necesitan una traducción al contexto contemporáneo.

*"Los testigos son de dos clases, unos antiguos, otros recientes, y de los últimos, los unos participan del riesgo del acusado los otros están fuera. Llamo antiguos a los poetas y a todos los famosos cuyos juicios son conocidos"*¹¹⁷

A la luz de estas palabras, aparece con alguna claridad el sentido según el cual, el paradigma puede ser considerado como testimonio. Por ejemplo:

(1) (1) Todas las divisiones internas acarrea el debilitamiento de la ciudad

(2) Todas las ciudades debilitadas son presa fácil del enemigo, luego entonces,

¹¹⁴ Ret. II 21 1394a 9-16.

¹¹⁵ Cf. Ret. I 15 1376b 15-20.

¹¹⁶ Cf. Ret. I 15 1376a 2-9.

¹¹⁷ Ret. I 15 1376b 8-9.

(3) Todas las divisiones internas acortan el ser presa fácil del enemigo, y se aduce como testimonio:

(4) Como aconteció en Cartago en época de Aníbal, según testimonio de los historiadores.

(1),(2),(3),(4) constituyen el argumento propiamente hablando. Se puede omitir --en aras del carácter retórico-- la premisa (3), incluso (2). Se fortalece la conclusión apoyándose en un suceso pasado (5) las divisiones internas de Cartago y el subsecuente triunfo de Roma. Sin embargo, (5) no es una premisa del argumento central es un remate (epílogo) del argumento central (con el se apuntala la credibilidad de (4). Obviamente, puede aducirse algún otro testimonio, por ejemplo:

(6) Como aconteció con Atenas cuando las (ciudad del Peloponeso), según testimonio de Tucídides.

Si se invierte el orden de aparición de las proposiciones, adquiere la conformación de un paradigma (en el sentido propio del término retórico-aristotélico)

(II) (1) Cuando Cartago se dividió internamente, sucumbió frente a Roma, según testimonio

(2) Cuando Atenas se dividió internamente, sucumbió frente a Esparta, según testimonio de Tucídides.

luego entonces,

(3) Si la ciudad X se divide internamente, sucumbirá frente a su enemigo

Donde los testimonios han pasado de ser premisas a partir de las cuales se realiza la inferencia de (3). De casos particulares se pasa a otro caso particular, procedimiento semejante a la *epagógē*, en la cual hay un paso de

particular a universal. En este último argumento (II), los testimonios son experiencias indirectas.

Si la premisa universal se explicitara ("Toda ciudad dividida internamente, sucumbe ante el enemigo"), podría esquematizarse (II) en un raciocinio por *epagógē* seguido de un silogismo (ya sea de tipo A-A-I, ya sea A-I-I).

El quitar importancia a la *epagógē* en la retórica es consecuencia del afán regulador de Aristóteles. Llevado por tal afán, Aristóteles pretende la implantación del silogismo retórico (enunciema) como instrumento primordial del arte retórico.

Pasando a otro punto, es interesante observar como el aducir un testimonio --una vez probada la tesis por otro argumento-- recuerda en algo el procedimiento de verificación. Esto es, someter a contrastación la tesis probada. El testimonio tiene la función de "aumentar" la verosimilitud de la tesis supuestamente probada. En el ejemplo apuntado (I), la proposición (3) es aprobada retóricamente por (1) y (2). La proposición (5) fuere --en cierta manera-- como verificación de (3). Finalmente, de (1), (2) y (3) se sigue (4).

En el ejemplo (II), las premisas (1') y (2') no son verificaciones de una hipótesis explicitada en el cuerpo de la argumentación. La conclusión (3') no se sigue de (1') y (2') sino una premisa intermedia universal del tipo (3). Sería la proposición (3) la que en (II) necesitaría ser verificada por (1') y (2'). Pero justamente es la omisión de (3) lo que constituye (II) en argumento por paradigma. Este argumento --conviene ser reiterativos-- es un razonamiento deductivo del cual es omitido por motivos retóricos unas premisas, pero se conserva la conclusión de toda la cadena de argumentos. Esto da como resultado el paso de un particular a otro particular semejante sin mediar explícitamente un universal.

El argumento por testimonio --tal y como se describe en *Retórica II*, 20-- presupone también un enunciema. La conclusión del enunciema es corroborada por uno o varios testimonios, no obstante, la validez de la conclusión no descansa en esos testimonios. Descansa en el enunciema. Los

testimonios son epílogo del entimema. ¿abrirá decir «mi amigo de conexión no anacronismo» que los testimonios aumentan la verosimilitud de la conclusión? No tienen, estrictamente hablando, el papel verificativo de la inducción neopositivista. Su papel es retórico.

La argumentación retórica es rica. Mientras la lógica considera los argumentos de un modo "estático" desde el punto de vista de su conexión formal, la retórica se preocupa por los efectos psicológicos del orden de las premisas. La argumentación por testimonio no es, desde una perspectiva lógica, un nuevo razonamiento (ni inductivo ni deductivo). El testimonio no es asimilable sin más a la inducción o a la deducción. Es, en todo caso, un razonamiento incompleto precedido de un entimema. Lógicamente no hay razón para hacerlo, retóricamente sí. Los auditores no atienden exclusivamente a la sintaxis y la semántica de los signos. Atienden también a la dimensión pragmática. Esta dimensión psicológica del argumento retórico es patente en el uso del paradigma (misión de la estructura inductiva-deductiva) y es más extensible en el testimonio.

2.2.2.4. El paradigma como lugar retórico.

Como anteriormente se mencionó, es muy difícil proporcionar una definición clara de "lugar"¹¹⁸. Ryan afirma, fundándose en Retórica 1, 3, que los "lugares" son parte de la cultura popular, principios de creencia o de acción, los cuales son universalmente usados.¹¹⁹

"Digo que son silogismos dialécticos y retóricos aquellos con los cuales decimos 'lugares' y estos lugares son los comunes acerca de cuestiones de derecho, física y política y muchas disciplinas que difieren en especie, como el lugar de más y menos, pues de éste no será más sacar un silogismo que decir un entimema acerca de cuestiones de derecho o de física o

¹¹⁸ Cf. supra. I 12.1

¹¹⁹ Cf. RYAN, *Aristotle's Theory* - p. 19

cuando otra disciplina, aunque difieren en la especie, como el lugar de más y menos, pues de éste no será más sacar un silogismo que decir un entimema acerca de cuestiones de derecho o de física o cualquier otra disciplina, aunque cada difieren en la especie, son específicos las conclusiones derivadas de premisas (próbas) acerca de cada especie y género como acerca de la ciencia natural hay premisas de las cuales no hay ni entimema ni silogismo acerca de ética, y acerca de ésta, otras de las cuales no los habrá acerca de las cosas de la naturaleza y de modo semejante así para todas las disciplinas"¹²⁰

Reglones más adelante resume

"En la mayoría de los entimemas derivados de estas especies de las particulares y específicas, y de las comunes menos. Pues lo mismo que en los Tópos también aquí hay que distinguir en los entimemas los especiales y los lugares de donde hay que tomarlos. Llamo especiales a las premisas específicas en cada género particular, lugares a los que son comunes igualmente a todos"¹²¹

El tópos común interesa a la retórica por ser regla argumentativa heurística, aunque refiriéndose primordialmente a la dialéctica, dice "los tópos son reglas de inferencia que se apoyan en opiniones admitidas por ejemplo el paso inferencial del definido a la definición, del todo a la parte etc. por ser opiniones admitidas o 'lugares' comunes se llaman tópos", es decir, lugares de apoyo en los que se sostienen los argumentos. El tópos es una argumentación, pues basada en reglas de inferencia (y no en axiomas y reglas como será la lógica analítica o demostrativa).¹²²

¹²⁰ Ret. I, 2, 1358a. 10-21

¹²¹ Ret. I, 2, 1358a. 26-32. Cf. Top. I 10 111.5 VIII 12 y RI8 p. 1.8 este contexto parece más adecuada la traducción de próbas como "proposición". Aristóteles mismo lo define como "acción asertiva o negativa de algo respecto de alguna cosa". An. II, 24a 17 También sería más adecuado traducir "Tópos" como "tópico". Así lo viene el inglés "topos" J. H. Freese en Aristotle's Art of Rhetoric.

¹²² RIVERO, "La teoría de la argumentación en Aristóteles" en AAVV Argumentación y Retórica p. 40.

Esta postura es compatible con la de Ryan. Al fin y al cabo, los tipos de inferencia son principios de ciencia.

Los entimemas se consueyen a partir de los lugares. "De los entimemas hay dos especies: los unos son demostrativos de que algo existe o no, los otros son confutativos y se diferencian como en la dialéctica la refutación y el silogismo"¹²³. Hay lugares para cada uno de estos dos tipos de entimemas.

Puede hablarse también de una clasificación de lugares distinta y superior a la de lugares demostrativos y refutativos. Ya se ha hecho referencia tangencial a ella:

"Puesto que los entimemas se dicen a partir de cuatro «lugares» y estos cuatro son la verosimilitud (*eikós*), el paradigma, el argumento concluyente (*teleiérōn*) y el indicio o signo (*semeion*)"¹²⁴.

Esta aseveración plantea dos cuestiones:

-, Cómo hacer compatible la pretendida división universal del conocimiento en *anagigme* y *epagigé* (y sus paralelos retóricos: entimema y paradigma) con la concepción del paradigma como los varios lugares del entimema? (1)

-, ¿Cómo son los lugares del paradigma refutativos y demostrativos? (A)

Es prudente acercarse a la primera cuestión (B) después de haber analizado los lugares del paradigma (A).

¹²³ *Ret.* II, 22, 1396b 22-25.

¹²⁴ *Ret.* II, 25, 1402b 13-14.

A los lugares del paradigma pueden ser demostrativos y confutativos.

a) A lo largo de *Retórica* II, 23, Aristóteles recorre diversos lugares de donde pueden obtenerse entimemas demostrativos.

El décimo lugar es inductivo y aporta pocos elementos técnicos.

«Yo epagigé como el de 'La mujer de Pepereto' porque sobre los hijos las mujeres siempre definen la verdad, así en Atenas lo demostró contra el orador Mantias, que disputaba contra su hijo, la madre, y así en Tebas, disputando Ismenias y Estabión, la Dodónide declaró que el hijo era de Ismenias, y por eso decidieron que era hijo de Ismenias y también en la 'Ley' de Teodectes. Si a los que han cuidado mal de los caballos ajenos no se les entregaban los propios, ni a los que han hecho naufragar las naves ajenas si lo mismo debe hacerse con todo, también a los que han curado mal la ajena no hay que quitar la defensa de la propia situación. Y como dice Alcidas que todos rinden honores a los sabios. Y así los de Patmos han honrado a Arquíloco siendo maltacriense, los de Quíos a Homero aunque no era ciudadano, los de Atenas a Safo, aunque mujer, y los lacedemonios hicieron a Quilón hasta del alego de los gerontes, aunque no era afónico, a las ietras, y los de Italia a Pitágoras honraron y los de Lámpsaca dieron sepultura a Anaxágoras, aunque era extranjero, y todavía ahora se rinden honores que los alienenses, leyendo de las leyes de Solón fueran felices, y los de Lacedemonia con las de Licurgo, y en Tebas en cuanto los magistrados fueranse filósofos triunfó la ciudad»¹²⁵.

Se refiere este lugar a la epagigé propiamente dicha, i.e. la "prueba" de lo más universal induciendo casos particulares y singulares. La proposición debatida, "Sobre los hijos las mujeres siempre dicen la verdad", es afirmada en virtud de casos particulares en Atenas, la disputa contra Mantias, en Tebas, la disputa entre Ismenias y Estabión. La proposición "todos rinden honores a los sabios" es probada por la enumeración de diversos casos: Homero,

¹²⁵ *Ret.* II, 23, 1398a 33-520.

Anaxágoras, Safo, Práxeras, Solón, Lacurgo

Se refiere a una *epagógē* no-exhaustiva: salto a la vista la imposibilidad de enumerar todos los casos. Igualmente ostensible es el estado netamente plausible de sus conclusiones. No se pretende conocer a través de esta *epagógē* los principios de la ciencia. Son proposiciones de ámbito retórico y dialéctico, no científico, menos aún sapiencial.

Tampoco es una argumentación por paradigma, no es un *ut de la parte a la parte* -definición aristotélica del paradigma- sino un ascenso de las partes (Lacurgo, Safo, Anaxágoras...) al todo (los salmos).

Extraña el desasimiento con el cual el I *stagirita* se refiere a este lugar retórico. No hay análisis. Se enuncian solamente algunas instancias de este tipo de argumentación. Siendo congruentes con la importancia de la *epagógē* como una de las grandes vías del conocimiento, sobre todo como fuente radical de premisas para los entimemas, este debería ser uno de los lugares por antonomasia de la retórica. Aun cuando la retórica debe utilizar preferentemente el entimema, el siglismo retórico depende de sus premisas, las cuales -tarde o temprano- terminan por proceder de la *epagógē*.

u) En la misma serie de lugares, el décimo sexto es un esquema argumental por analogía, es decir, es un paradigma.

"Otro lugar es derivado de analogía de las cosas, por ejemplo *Isticrates* como quisiera obligar a su hijo, que era demasiado joven por su edad, a desempeñar una fúrgia, porque era grande de estatura, dijo que si consideraban hombres a los muchachos mayores de estatura, votarían que los hombres pequeños son niños. Y Teódetes en su "Lev" que si hacéis ciudadanos a mercenarios como Siribax y Cardeno por su huntuidez, ¿no haréis desterrados a los que entre los mercenarios han cometido crímenes irreparables?"²⁶

²⁶ Ro II, 23, 1390a 15-14

El contraargumento a la postura de *Isticrates* es bastante claro:

muchachos de mayor altura : hombres de menor estatura

ser hombre : ser muchacho

Si X es alto, entonces X tiene la condición de hombre, entonces, si X es alto, X no tiene la condición de hombre

$(X \rightarrow H) \rightarrow (\neg X \rightarrow \neg H)$

Al margen del carácter falaz del argumento, el replicante de *Isticrates* (su propio hijo) no ha explicitado la premisa universal subyacente a su replica, a saber, "Si X es alto, entonces tiene la condición de hombre". El hijo de *Isticrates* contraargumenta pasando de un particular ("El muchacho de gran altura tiene la condición de hombre") a otro particular ("El adulto de menor altura no tiene la condición de hombre") la omisión de la premisa universal para todo X, si X es alto, entonces X tiene la condición de hombre") es un caso típicamente retórico. Esta omisión -junto con el salto de parte a parte- constituye el paradigma.

Contrastar este lugar con el recogido en ii) es relativamente fácil. En su vez, las instancias (Anaxágoras, Safo, Lacurgo) a partir de los cuales se construye un universal ("Todos los sabios") En iii) es sólo un caso particular ("El muchacho de mayor altura") y la conclusión es también particular ("El adulto de menor altura") Son dos argumentos semejantes porque

Ambos parten de lo particular

Ambos presentan un desfase formal (salto al universal en la *epagógē*, salto a lo particular, sin mediar explícitamente universal, en el argumento por paradigma analógico)

Si la primera semejanza es real, la segunda lo es únicamente desde el punto de vista retórico, pues el paradigma se analiza lógicamente, o es una falacia o es una inducción segunda de un silogismo recortado. El paradigma se encuentra en este sentido... en el nivel de una inducción no exhaustiva. Recuerda su esquema al silogismo pero no concluye en virtud de su esquema formal (como tampoco lo hace la inducción incompleta)¹²⁷, con esto que se dice que el desfase formal del paradigma se debe al momento epagógico.

Estos son los lugares más relevantes de esta sección de la Retórica.¹²⁸

b) Son dos los modos de refutar un entimema: "Se puede refutar o bien haciendo un silogismo contrario, o bien aduciendo una objeción. En cuanto a oponer un silogismo, es claro que cabe hacerlo a partir de los mismos lugares ya que los silogismos proceden de opiniones, y muchas opiniones son contrarias entre sí. Las objeciones se aducen, como en los Tópicos, de cuatro modos o bien de lo mismo, o de la semejanza, o de lo contrario, o de cosas juzgadas"¹²⁹.

i) El modo de presentar objeciones más ligado con el paradigma y la epagógē es el de la semejanza.

"Por lo semejante por ejemplo si el entimema era que los que han recibido algo odian siempre diciendo que ni tampoco los que han recibido favor aman siempre".¹³⁰

Esta refutación conserva, aunque difuminadamente, el esquema argumental del paradigma. La conclusión.

¹²⁷ Cfr. MATEA, Heinrich *Die Syllogistik des Aristoteles* II I p. 430.

¹²⁸ El lugar 14 de este capítulo es por una parte argumentación por autoridad (testimonio) y por otra es un argumento por analogía. Considero necesario hacer mayor referencia a él. Cfr. Ret. II, 27 1399a 19ss.

¹²⁹ Ret. III, 2 1402a 31 37 Cfr. Top. VIII 10: Aa Pr II 26.

¹³⁰ Ret. II, 26 1402 b 8.

i) "Todos los dañados odian."

ii) "Intada con la proposición.

iii) "No todos los favorecidos aman."

Esto es válido supuesta la semejanza entre (1) y (2). Esto es, (1) y (2) se encuentran bajo el mismo universal (universal en sentido lato): son variantes bajo tal o cual aspecto. Este universal podría recogerse adecuadamente en

(1) "Todos los afectados por la acción de otro, corresponden al agente con una reacción de igual cualidad de la acción."

El sustantivo razona así

(1) → (2)

El opositor replica negando (3), pues como (3) es universal ("Todos los..."), basta presentar un caso que no cumple con (3), a saber, (2), para negar (3) y por tanto bloquear la inferencia de (1).

Como puede observarse, la argumentación no queda bloqueada sino en la medida en la cual (1) proceda de (3). Esto es justo lo que presume el opositor al considerar (1) y (2) semejante bajo (3).

ii) En las líneas 1402 b 13-14, Aristóteles introduce una nueva división de lugares, mucho más general y organizada que la enumerada en Retórica II, 23 y páginas precedentes.

"Los entimemas se dicen a partir de cuatro lugares: y estos cuatro lugares son la verosimilitud, el paradigma, el signo necesario, el argumento concluyente, el signo o indicio"¹³¹.

¹³¹ Ret. II, 23, 1402b 13-14. J.H. Freese traduce: "Now the material of entimemes is divided from

La refutación del entimema construido a partir de paradigma es prácticamente la misma que se contempla como objeción por lo semejante

"*Contra los entimemas basados en el paradigma hay la misma referencia que contra las cosas semejantes, y si disponemos de un solo caso que no sea así va no vale porque no es proporción necesaria. Si las mas o mu has veces es de otro modo, mas si ocurre la mayoría de las veces o muchas, hay que luchar diciendo que o el caso presente no es semejante, o que no es semejante en su modo o tiene alguna diferencia*"¹³²

Por ejemplo, si el sustentante afirma

- (1) Si los espartanos no apoyaron a los atenienses contra los persas en Maratón
- (2) Fenices, los espartanos Lampico apoyarán a los atenienses contra los macedonios en la batalla X

Se puede objetar un caso particular que diga

- (3) Los espartanos al apoyaron a los atenienses contra los persas al defender las Termópilas

Haciendo ver así que (3), a pesar de ser semejante a (1) (el sparta como aliada de Atenas) no garantiza la inferencia de (2)

Este tipo de refutación recuerda la refutación de un raciocinio inductivo

$$(q1, q2, q3) \rightarrow (Vx) (qx) (-q4) \rightarrow F$$

four terms: probabilities, examples, necessary signs and signs" donde "material" se refiere correspondiente en el texto griego.

132 Ret. II, 25 1403a b-10

podría decirse, combatiendo cierto anacronismo una proposición universal (Vx) $(bx \rightarrow Px)$ es falsificada por un caso negativo $-(jx)$ $(bx \rightarrow Px)$. La refutación del paradigma se hace informalmente a través del universal bajo el cual se funda la semejanza.

13) Aristóteles considera que todo conocimiento, ya sea enseñado ya sea aprendido, o se adquiere por silogismo o por epagóg. Su paralelo retórico es el entimema y el paradigma. Esta es la división fundamental y primera de los argumentos retóricos. En primera instancia es una división excluyente. Sin embargo, se puede concluir una proposición por vía del paradigma y por vía del entimema. Ser probado por paradigma no niega la posibilidad de ser probado por entimema. Pero entimema y paradigma son distintos e irreducibles entre sí. El problema surge cuando Aristóteles da un tratamiento único -esto es, como matriz o esquema argumentativo- al paradigma. Justamente eso sucede en las líneas 1402a 13 es donde el paradigma es agrupado junto con los argumentos concluyentes por indicios o por verosimilitud. El paradigma -puede leerse- es uno de los cuatro lugares a partir de los cuales se constituye el entimema. El paradigma pierde su unicidad epistémica al quedar colocado con otros tipos de entimema. Cabe decir, en efecto, que continúa vigente la distinción entimema-paradigma, al fin y al cabo lo verosímil, el indicio o signo, y la señal (o argumento concluyente) proporcionan materia -al igual que el paradigma- al entimema, lo cual es cierto, sólo parcialmente, pues proporciona también un esquema argumentativo "la palidez como signo de alumbramiento". Esta reducción del paradigma al entimema es algo estudiado detenidamente por S. Rapphael¹³³

No hace falta, sin embargo, ir más lejos, hasta el análisis del paradigma anteriormente apuntado, para caer en la cuenta de cómo el paradigma supone un raciocinio no explicitado por motivos retóricos.

En este sentido, el paralelo epagóg silogismo paradigma-entimema es limitado. La epagóg no-exhaustiva (describa en Analítica Posterior II 19) no es asimilable al silogismo. No hay en ella ninguna omisión de casos.

133 Cf. RAPHAEL'S "Informal Dialectics" *Phronesis*, 19 (1974) pp. 152a.

porque prácticamente es imposible enumerarlos todos. La proposición "Todos los hombres son mortales" es afirmada universalmente por cualquier persona en su sano juicio a partir del conocimiento de algunas cosas particulares. Obviamente no es posible conocer todas las cosas singulares. El ascenso a la proposición universal supone una ruptura lógica muchas veces permitida a particulares no demuestran una proposición universal. Esto es irreductible al silogismo.

La llamada inducción enumerativa (completa o exhaustiva) --descrita en *Analítica Primeras* II, 23-- sí es reductible a un silogismo, porque es precisamente un silogismo. Es metodológico decir que si un conjunto A está constituido sólo por X1, X2, X3, entonces, A = X1 X2 X3.

El paradigma es irreductible al silogismo en la medida en la cual se alcanza un universal a partir de uno o varios particulares. Al mismo tiempo es reductible al silogismo deductivo en la medida en que el universal es referido a otro caso particular semejante a la premisa.

El traslado de predicados

(S1 \rightarrow P) \rightarrow (S2 \rightarrow P)

no es algo "mágico". Obedece a que S1 y S2 son instancias de Sx

2.2.2.5. Relaciones entre paradigma, metáfora, y analogía.

La metáfora es un recurso típicamente retórico. Sin embargo, es utilizado exitosamente fuera del ámbito de lo retórico y de lo poético.¹⁴ Su parentesco con la analogía hace digno de estudio tal recurso lingüístico.

¹⁴ Las relaciones entre retórica y poética son problemáticas. Basta para su aclaración, acogerse a la observación de Michel Bejouw. La *Retórica* versa sobre la teoría y la práctica argumentativa y la Poética sobre la producción de obras buenas (reproveya de ideas etc.). Cf. BEJOUW, Michel "Rétorique et littérature" en AAVV *De la Métaphysique...* p. 166.

Aristóteles mismo relaciona la metáfora con la analogía.

*"Es preciso decir los epítetos y las metáforas apropiadas, lo cual se logra por la analogía"*¹³⁵.

2.2.5.1. La metáfora.

En la *Poética* --a donde remite el propio Aristóteles-- puede leerse *"Metáfora es la transposición de un nombre a una cosa distinta, transposición que puede ser del género a la especie de la especie al género, de la especie a la especie o por relación analógica"*¹³⁶. Vale la pena detenerse en cada una de estas clases de metáforas.

1) Metáfora por transposición del género a la especie. En esta figura retórica, una realidad X es nombrada por su género G, no por la especie a la cual pertenece. Es un tanto pobre, pero bastante exacta. "Es del género a la especie cuando por ejemplo, se dice 'me navío está parado' ya que 'estar parado' es una especie de la noción de estar parado"¹³⁷.

2) Metáfora por transposición de la especie al género. Es desde el punto de vista lógico inválido nombrar al género por una de sus especies. Como figura poética y retórica es legítima en ciertos rangos. "De la especie al género cuando, por ejemplo, se dice, 'ciertamente Cádiz ha realizado mil nobles gestas', ya que 'mil' es 'mucho' y aquí se emplea en su vez de 'muchos'"¹³⁸.

3) Metáfora por transposición inespecífica. Es más semejante a la argumentación por paradigma. Esta metáfora consiste en nombrar a un sujeto

¹³⁵ Ret. II, 2, 1403a 10-11

¹³⁶ Poet. 1457b 6-9

¹³⁷ Poet. 1457b 9-11

¹³⁸ Poet. 1457b 11-13

X por el nombre de una especie Y, aunque la inclusión de X y Y en el mismo género G. Puede ser invalida cuando la diferencia específica de X no es la de Y "de la especie a la especie, cuando por ejemplo, se dice 'quiténdole la vida con el bronce o bien, extinguiéndole con el bronce indestructible', ya que en esos pasajes se dice cortar por extinguir y 'extinguir' por 'cortar' pero ambas nociones son especies de la noción 'quitar'".¹³⁹

4) Metáfora por analogía. Es especialmente apreciada en el arte retórico.¹⁴⁰ Su complejidad -acentuada por la relación con la epagógé y con el paradigma- provoca de un aparato especial.¹⁴¹

2.2.2.5.2. La analogía.

Evidentemente, la noción de analogía desborda con mucho el campo de la retórica y la poética, el propósito de las siguientes líneas es seguir el tratamiento retórico de esta noción, para estar en condiciones de establecer nexos entre el uso retórico de la analogía y otros usos, especialmente donde se vincula a la epagógé.

¹³⁹ Poet. 1457b 13-16.

¹⁴⁰ Cf. Ret. II 10, 1411a 32.

¹⁴¹ Debe entenderse en guardia para no adjudicar a Aristóteles una solución escolástica de las relaciones metáfora-analogía. El término escolástico "analogía" se refiere tanto a la llamada analogía de proporcionalidad común a la analogía de atribución. En tanto, en el Corpus se ha dicho ya no es la predicación *propter se*. Para la escolástica, la metáfora es uno de los dos tipos de analogía de proporcionalidad. La analogía de proporción es propia e inherente (metáfora). Aunque la proporción metáforica recuerda la correspondencia analógica de atribución. Cf. McINERNEY, Ralph, *Logic of Analogy*, p. 111. Insistiendo en Aquino, McInerney considera que un nombre es predicado metafóricamente de aquello que no salva su razón propia. Al decir "Johannes est unus tigris" no se salva la especie propia de tigre. La fiera es así es parte esencial de la noción significada *propter se*. Cf. McINERNEY, *Studies in Analogy*, pp. 68-69.

En definitiva, el término griego *analogía* en manos extremas que el escolástico *analogía*. Por otra parte, he escuchado al Prof. McInerney cuestionar severamente la postura cartesiana sobre la analogía.

En el capítulo precedente se mencionó la definición de analogía según la Poética:

"Llamo analogía a la relación siguiente: el segundo término es el primero como el cuarto al tercero. En este caso emplearé el cuarto en lugar del segundo y el segundo en vez del cuarto. A veces se añade también el nombre relacionado con el que se ha sustituido al hacer la metáfora, por ejemplo, considero que la copa es a Dioniso como el escudo es a Ares. Entonces llamaré a la copa, escudo de Dioniso y al escudo, copa de Ares. O bien la vejez es a la vida como la tarde es al día. Entonces llamaré a la tarde vejez del día, a la vejez, tarde de la vida o, como hace Empédocles, ocaso de la vida".¹⁴²

La analogía es, ante todo, una relación. Por tanto, no tiene existencia en sí misma, es un accidente. Los sujetos del accidente de relación analógica son los términos de la relación. Los sujetos de la analogía son semejantes, la analogía es una relación de semejanza.

Una cosa X es semejante a una cosa Z, cuando X y Y tienen algo en común. La semejanza es semejanza bajo un aspecto r. La identidad es una relación de semejanza, donde X y Z son semejantes no sólo bajo un aspecto r, sino bajo cualquier aspecto. Eso es X = Y si y sólo si cualquier atributo de X es predicado de Z en el mismo sentido y modalidad en el que se predica de Z, y viceversa (al menos debe aceptarse la identidad de los indiscernibles).

¿Bajo qué aspecto r son semejantes los términos de una analogía? Si la cuádruple clasificación de la metáfora recogida en la Poética tiene un carácter figurado y es entendida como enumeración excluyente de proposiciones (M1v M2 y M3 y M4), no debe negar a la semejanza por analogía la semejanza bajo el género.

Las tres primeras clases de metáfora (por transposición del género a la especie, de la especie género, de la especie a la especie) son relaciones de

¹⁴² Poet. 1457b 16 ss.

semejanza en cuanto los términos de la relación son o dicen en el mismo género

La relación por analogía vendría siendo entonces una relación de semejanza intergenérica, una relación analógica se establecería entre términos de distintos géneros, pero semejante bajo *r*. Desde luego, *r* no podría decirse en el género. Sólo cabría como accidente. Se armonizaría -de este modo- la analogía a lo accidental

Falta lectura de la clasificación cuádruple de la metáfora llega a descartar la analogía como relación objeto de la ciencia. Además, esta lectura es desmentida por un pasaje de la Retórica

"Es preciso que la metáfora por analogía se pueda convertir en ambos términos del mismo género, por ejemplo, si la copa es el escudo de *Thonisus*, también está bien decir que el escudo es la copa de *Ares*"¹⁴¹

Afortunadamente Aristóteles usa el mismo ejemplo en la Poética y en la Retórica, afirmando en la última obra, la compatibilidad de la semejanza intergenérica con la semejanza analógica.

Si la clasificación cuádruple de la metáfora según la Poética no tiene sino una intención inductiva o orientadora, la analogía puede ser una relación no circunscrita a relaciones intergenéricas.

El esquema de la metáfora por analogía es

$$\begin{array}{c} X : W \\ \hline Y : Z \end{array}$$

coincide en términos generales con el esquema del argumento por paradigma. Cuando se afirma:

¹⁴¹ Ret. III 5, 1407a 14-17

(1) Los espartanos sucumbieron en la Termópilas ante los medas luego entonces.

(2) Los espartanos sucumbirán nuevamente ante los medas en la próxima batalla.

Se puede hacer tal afirmación en términos de una analogía

espartanos de Leóntidas : espartanos actuales

medas en Termópilas : medas en próxima batalla

El argumento concluye porque se supone una proporción, una *ratio*, entre la final derrota lacedemonia en las Termópilas y los espartanos en una próxima batalla. En esta instancia, la analogía sería entre miembros de una misma especie: espartanos antiguos y espartanos actuales.

Al hablar de la argumentación por semejanza en el campo de la dialéctica, se ha hecho hincapié en el riesgo de identificar metáfora con argumento por analogía o paradigma. El caso apuntado en estas líneas es un buen ejemplo de una analogía no metafórica. No toda analogía es metáfora, como podría erróneamente inferirse a partir del pasaje de la Poética

La metáfora es un recurso poético. Puede ser más o menos propia. En ella -apunta Aristóteles- se puede dar nombre a lo que no lo tiene.¹⁴⁴ Así se puede decir que el padre, cuyo hijo muere, es como una viuda o un huérfano. Pues en castellano no existe un término específico para nombrar al hombre cuyo hijo muere. Si lo hay -en cambio- para nombrar al hombre cuyos padres fallecen.

La metáfora tiene un fundamento. No es un recurso puramente estilístico. "Por las palabras agrada si tiene una metáfora, y si ésta no es

¹⁴⁴ Cit. Met. III 2, 1405a 25-8

impropia, porque entonces es difícil de comprender su obra por que entonces no produce ninguna impresión".¹⁴⁵

Incluso parece tener un fundamento ontológico

"Es preciso sacar la metafísica como se ha dicho de cosas propias pero no obvias, según también en filosofía contemplar lo semejante aun en lo que se diferencia mucho es propio del sagaz como decía Arquitas que es lo mismo un árbitro que un aliar porque en ambos busca refugio el que ha sufrido injusticia" (1) si alguien dijera que ancla y ganchito de colgar son lo mismo Pues ambas cosas vienen a serlo en todo salvo que las sostiene desde arriba y la otra desde abajo."¹⁴⁶

Llamar ancla a un ganchito de colgar es una metáfora propia. El término "ancla" designa otra realidad (ganchito de colgar). Es "tergiversado" o ampujando el significado de "ancla" en virtud de un rasgo común entre "ancla" y "ganchito de colgar". Pero cuando se afirma "los espartanos perdieron la batalla X contra los medos", dado que "los espartanos perdieron en Termópilas", estoy razonando analógicamente. No es tan claro, en cambio, si estoy hablando metafóricamente. No obstante, es la medida que la analogía sea poco clara, esto es, en la medida que el universal garante de la analogía, pase oculto o no esté definido, el raciocinio por analogía o por paradigma será simplemente una metáfora. Mi lectura va más allá de la letra.

2.2.2.5.3. Diferencias entre analogía y metáfora.

- 1) No considero que Aristóteles deje claras las diferencias entre analogía y metáfora.¹⁴⁷ Prueba de ello es el uso ambivalente del ejemplo "copa de Dioniso y escudo de Ares". El análisis de la noción de metáfora se hace en

¹⁴⁵ Rec. III 10. 1410a 32 33

¹⁴⁶ Rec. III 1 1412a 10 11b

¹⁴⁷ Cf. C. H. F. G. M. A. Aristoteles: On Poetry and Verse p. 49 nota

en distintos ámbitos (retórico y poético), y además es el mismo autor quien de la Retórica remite a la Poética, sin hacer precisiones sobre los diversos puntos que puedo tener en uno u otro lugar la metáfora lo cual es fuente de incertidumbre

- 2) La metáfora aristotélica tiene una carga ontológica. No es un mero capricho semántico. No está revestida del sentido despectivo, como sí lo está, por ejemplo, la afirmación de Ockham "Falsus no movet nisi metaphoricè"

- 3) Hay una gama de analogías en algunas el universal subyace a los términos relacionados de un modo patente. En otras analogías, el universal no es nada patente. Mientras menos obvio sea el universal garante de la analogía, más cerca se está de tener un argumento ineficaz

- 4) Argumentar por paradigma o analogía y argumentar por metáfora son términos prácticamente intercambiables. Aristóteles no distingue niñamente entre metáfora y analogía

- 5) Esta falta de precisión hace muy vulnerable al sistema argumentativo basado en analogías

- 6) Tanto el argumento por analogía como el argumento por metáfora son semejantes a la *epagoge*. Ambos parten de un caso particular para llegar -sin mediación explícita de otras premisas- a otra proposición

2.2.3. El uso extrarretórico de la analogía.

El paradigma -se ha dicho en múltiples ocasiones- es la *epagoge* retórica. El paradigma es un tipo de argumentación por semejanza. En el retórico es un argumento por analogía. Es un razonamiento lógico de la retórica. Por eso se le dedica atención en la Retórica. Sorprende, al mismo tiempo, la frecuencia con la cual dichos tipos de argumentos aparecen en el Corpus. Aristóteles es adicto a la argumentación analógica.

Este hecho es desconcertante por la siguiente razón: si el argumento analógico es propio de la retórica, ¿no hay cierta laxitud metodológica al valerse de él en otros marcos epistémicos? Las respuestas pueden ser falta de rigor al proceder en otros saberes, ausencia de unidad en el Corpus, ambigüedad de la noción de analogía, carácter retórico de todo argumento analógico, o una peculiar polivalencia semántica de la noción de analogía. La elección de la respuesta cierta no es fácil. Puede ayudar a esta dilucidación recorrer algunos de aquellos casos de argumentación analógica. Sigo muy de cerca en este inciso a G. F. R. Lloyd¹⁴⁸ y a S. Bly¹⁴⁹.

Lloyd ilustra los tipos de analogías y el modo como se sirve de ellas tomando ejemplos de los tres principales grupos de tratados: 1) tratados biológicos, 2) tratados físicos y meteorológicos, 3) tratados psicológicos (incluso *Parva Naturalia*), a los cuales añade 4) *Metafísicos*.¹⁵⁰

2.2.3.1 Tratados biológicos.

Sin lugar a dudas -escribe Bly- es en la obra biológica de Aristóteles donde el recurso a metáforas es más explícito y más frecuente.¹⁵¹ El asunto es relevante para una epistemología la *epagoge*. No debe perderse de vista la relación entre paradigma y *epagoge*. La biología aristotélica -si es estrictamente analógica- queda enmarcada dentro de una tradición menor racionalista y más empirista de lo que se ha pensado. Pero también se puede

148 LLOYD, *Pluralidad...*, obra ya mencionada en el capítulo 1. Con todo, es justo advertir las severas críticas de F. Martino a la obra de Lloyd: 1) a crítica tiene varios puntos: derivación de las analogías presentes en *De Anima*, énfasis en la estadística, simultáneamente respecto lógico del uso de la analogía. Cf. MARK TAYLOR, *Fallacies Aristotelianae*, pp. 189-197. No pretende este trabajo hacer un análisis exhaustivo de la analogía. Sólo se refiere a ella en cuanto se relaciona con la *epagoge*. Para dar cumplimiento a tal finalidad, encuentro en Lloyd un buen apoyo, aunque no único y abundante.

149 Bly y Sanna, *Researches sur les grand traités biologiques d'Aristoteles*, sources et préjugés.

150 LLOYD, *Pluralidad...*, p. 333.

151 Cf. Bly y *Researches...*, p. 188.

poner en tela de juicio el carácter científico de los "tratados biológicos" de Aristóteles. El recurso a la argumentación por analogía gana para la "biología" de Aristóteles un carácter empírico. También la inserta en el terreno de lo probable, lo plausible y lo verosímil.

Ea también De Bly quien enfatiza -siguiendo a Le Blond- la importancia de los esquemas técnicos en las explicaciones causales de Aristóteles, especialmente de la biología.¹⁵²

No es tan extravagante hacer una lectura del principio "*El arte imita la naturaleza*"¹⁵³, como regla (informal) epistemológica de la física y en particular de la biología. Si el arte imita la naturaleza, entonces, en el arte o técnica se puede ver un cierto reflejo de lo natural y como lo técnico es más claro (*notum*) respecto a la naturaleza, la investigación de ésta puede valerse de analogías técnicas.¹⁵⁴ Hay fuertes apoyos donde amparar esta tesis: "Así como se hace una cosa, así es producida ella por la naturaleza, y según la naturaleza produce una cosa, así se hace".¹⁵⁵

Puede leerse en la Generalización de los animales una analogía verdaderamente fuerte entre lo natural y la técnica:

"Aquello que existe en potencia es producido por aquello que existe en acto" tanto las producciones de la naturaleza como en las de la técnica".¹⁵⁶

152 Cf. Bly y *Researches...*, p. 187. LE BLOND, *Logique...*, p. 130a.

153 *Pha.* II, 2, 194a.21.

154 El asunto es bastante complejo. No estoy de acuerdo con una interpretación de *primus ipse* "El arte imita la naturaleza" en la cual el arte fuese mera imitación o copia de lo natural. Me parece de mayor acierto entender esta imitación de lo natural en un sentido más lato. El arte engendra de modo similar a como la naturaleza también lo hace. Así me lo ha hecho notar la Profa. Virginia Ayala (Universidad Panamericana).

155 *Pha.* II, 2, 190a.9-11.

156 G.A., II, 1, 734a.30-31. Cf. también G.A. II, 1, 714b.20ss.

También puede leerse

"La técnica como la naturaleza suprimen aquello que es *indigē*"¹⁵⁷.

Preus hace notar que frecuentes comparaciones entre técnica y naturaleza se usan ordinariamente porque ambas

- usan o "trabajan" sobre una materia proporcionada al fin,

- o tienden a utilizar herramientas o instrumentos¹⁵⁸.

La analogía entre el orden técnico y el orden natural no es una identificación. Aristóteles precisa en algunas comparaciones y analogías distinciones relevantes¹⁵⁹. Es igualmente innegable el estrecho paralelismo (analogías y comparaciones) invocados en diversos lugares del *Corpus*. Frecuentemente el *Estagirita* explica lo natural con modelos o esquemas técnicos-artísticos. Las investigaciones biológicas de Aristóteles están indeleblemente marcadas por el sello de la analogía con la técnica de su tiempo¹⁶⁰. Lloyd, sin centrarse en este tipo de analogías, también advierte la importancia de tal modelo argumentativo "las analogías que Aristóteles emplea en otros lugares para describir por ejemplo, los vasos sanguíneos, no sólo sugieren un comportamiento de naturaleza similar a la producción artesanal, sino que además da una idea de la función que tal proceder cumple en el cuerpo"¹⁶¹.

Las artes con las cuales se comparada la naturaleza pueden ser agrupadas en clasificación de Preus del siguiente modo

¹⁵⁷ GA, III, 762a 17

¹⁵⁸ Cf. PREUS, Anthony Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works, p. 17

¹⁵⁹ Cf. GA, II, 1, 735a 2ss.

¹⁶⁰ Cf. BLY, Reductio... p. 188

¹⁶¹ LLOYD, Poteridad... p. 339

ii) Analogías de las artes gráficas

iii) Analogías de las artes plásticas.

iv) Analogías de las artes plásticas, metalurgia y orfebrería

v) El carpintero (*τέξτων*) y el pintor

vi) La naturaleza como doctor y maestro

No veo indispensable seguir esta clasificación en el presente trabajo¹⁶²

Ciertamente, el uso de paradigmas técnicos no descalifica *per se* las teorías biológicas aristotélicas. El uso de tales analogías obedece a una profunda razón epistemológica, a saber, el conocimiento de lo mecos evidente a través de lo más evidente *quod nos*. La técnica, por ser un producto humano, es íntima al hombre. Por ello, las definiciones de los artefactos son más asequibles al ser humano.

En el tratado sobre las Partes de los animales, Aristóteles clasifica las características comunes de los animales

"Las clases de atributos comunes son respectivamente, según la analogía *las analógicas*, según el género, *específicos* (*κατ'είδος*,"¹⁶³. Esta división es precisada en otro lugar con ocasión de disquisiciones sobre la metodología de la "ciencia natural"

"Es prácticamente por la disposición de sus partes o por todo su cuerpo como los géneros se distinguen uno del otro, por ejemplo los géneros pájaros, peces y plantas (*τα φυτά*) y otras. Dentro de cada uno de estos géneros no, diferenciarlo como para ser semejantes solo por analogía (como el hueso del hombre y la espina del pez, esto es ellos no, difieren estructuralmente sino

¹⁶² Cf. PREUS, Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works, p. 240ss.

¹⁶³ PA, I 5 645a 26-27

solo en cuanto a cualidades corpóreas, por ejemplo, más grande o más pequeño, más blando o más duro, más suave o más rugoso, etc., o para decirlo en general, ellos difieren en el más y en el menos"¹⁶⁴

La semejanza de los atributos o partes de los animales según la analogía se debe a la capacidad, poder, o función de las partes semejantes:

"Algunos animales tienen sangre, mientras que otros tienen un análogo (el dinamum), que en ellos tienen la misma función (dynamum) que la sangre"¹⁶⁵

Este recurso metodológico es una aplicación de los sentidos de lo "uno", "lo que es uno lo es o según el número o según la especie o según el género o según la analogía. es uno por el número aquello cuya materia es una, por la especie, aquello cuyo enunciado es uno, por el género, lo que tiene la misma figura de predicción, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra"¹⁶⁶

Los diversos atributos de los animales pueden ser considerados "los mismos" o decir, uno bajo la especie, bajo el género o bajo unidad analógica. Las alas del ave, las patas de los mamíferos y las aletas del pez son idénticas en orden a su función locomotriz. Cúal es el valor de estas analogías es algo difícil de contestar. La analogía podría ser útil una vez que determinada la función -en este caso el universal bajo el cual se consideran los sujetos de la analogía- el conocimiento de las disposiciones de uno de los analógados orienta la investigación en el otro término comparado. Si X se vale de los medios P para cumplir la función R, luego Y, que cumple también la función R, debe tener unos medios semejantes a P.

¹⁶⁴ PA.I 6 644b 7-15. No está del todo lograda la traducción de gémm por "grasp" hecha por A. I. Pich. Cf. Aristotle's Parts of Animals.

¹⁶⁵ PA.I 5, 645b 9-10. Nuevamente defiero de la traducción de A. I. Pich de lo analógico como "cinnabarinum" y "value" por dynamis. Si es muy oportuna su aclaración. Por sangre Aristóteles entiende sólo la sangre roja. Aristotle's Parts of Animals, p. 102 nota h.

¹⁶⁶ Met. V 7 1016b 30-35.

Es fácil errar, hay diversidad de modos medios para cumplir una función (por ejemplo, la locomoción), se trata justamente de una analogía.

"Las analogías entre las partes de diversas especies de animales son un leitmotiv en los tratados biológicos, pero la cuestión que aquí quiero examinar -escribe Lloyd- no se cifra tanto en la búsqueda y análisis mutuo, o de parecidos entre distintas clases de animales como en su uso de comparaciones entre animales y otras cosas. Tales similes desempeñan un papel importante en su interpretación de las funciones que cumplen diferentes partes del cuerpo, por ejemplo, son muchos los casos que se pueden citar en los cuales su teoría de la función de una parte o de un órgano del cuerpo muestra el influjo de la observación de una similitud de forma entre parte y órgano y algún objeto exterior del cuerpo"¹⁶⁷

Recojo a continuación algunos casos de analogías.

- 1) Las analogías entre lo vivo y una técnica ocupan un primerísimo lugar. No sin ironía ha dicho Bly "la lectura de los escritos biológicos dan la impresión de que los mecanismos fisiológicos se reducen a simples peritaciones culinarias"¹⁶⁸. Así por ejemplo, "el resultado de la sangre cuando está mal cocida por sí misma es suero y grasa"¹⁶⁹. El semen es también originado a partir de la cocción de sangre¹⁷⁰. El flujo menstrual es el resultado de una cocción deficiente. La mujer es un macho infértil, la hembra es hembra por estar incapacitada para cocer suficientemente la sangre¹⁷¹. La diarrea y las hemorroides son también originadas por falta de cocción. A diferencia de la regla son faltas de cocción inórbidas, no naturales¹⁷².

¹⁶⁷ J. J. O'D. *Philosophy*, p. 339.

¹⁶⁸ Bly y *Recherches*, p. 190.

¹⁶⁹ PA.II 6 652a 1-10. Cf. PA, II 9 672a 4-23. MA, III 19 521a 18-22.

¹⁷⁰ Cf. GA, I 19 726b 9-21.

¹⁷¹ Cf. GA, I 20 728a 17-20.

¹⁷² Cf. GA, I 20 728a 23-25.

Fu la Generación de los animales Aristóteles hace una analogía entre la función de los testículos de algunos animales, como el caballo, y las piedras colgadas por las mujeres en sus telares. Los testículos mantienen tensos los conductos seminales, así como las piedras son contrapesos aplicados a los telares. Cuando un animal es castrado, la ausencia de contrapesos repliega los conductos sexuales y origina la esterilidad.¹⁷³

Podrían añadirse otras muchas comparaciones y analogías entre artefactos o procesos técnicos y fenómenos biológicos. No todos tienen la misma fortuna.¹⁷⁴

2) En otros lugares, Aristóteles se vale de analogías sociales y políticas. Las diferentes partes del cuerpo están jerarquizadas: las más viles no están formadas del mismo alimento del cual están formadas las más nobles. Es semejante a la vida en un hogar: la mejor comida es para los señores, la de menor calidad para el servicio y la peor para los animales domésticos.¹⁷⁵

En el Movimiento de los animales la analogía es también política.

"Es preciso considerar al animal en su constitución como una ciudad regida por buenas leyes. En la ciudad una vez asentado el orden, no hay necesidad de que el monarca ansia especialmente a todo lo que se hace, sino que cada ciudadano desempeña la función particular que le ha sido encomendada. Cada cosa se realiza después de otra al tenor de las reglas establecidas. En igual

¹⁷³ Cfr. GA I.4 717a 34ss y 717b 19ss y 718a 3ss.

¹⁷⁴ Por ejemplo, comparación entre vasos sanguíneos y armazón empleado por los modeladores GA II.6 743a 1ss; comparación entre vasos sanguíneos y miembros entretelados PA III.5 688b 24ss; entre algunas vísceras, abejas y clavos PA II.2 670a 10ss; entre la formación de grutas alrededor de las riberas y asididos de algunas construcciones PA III.9 621a 5ss; entre la formación de piel y la formación de "corteza" o "madre" en algunos líquidos hervidos GA II.46 747b 3ss; entre la coagulación de algunos insectos y aves y el útero de un buey. *Programación de los animales*, 10. ¹⁷⁵ Un lugar especial merece la analogía tan querida por Aristóteles entre el hombre y el pigo de higuera en cuanto a sustancias que hacen "cujar". Cfr. GA I.19 720b 19ss 727a 3ss 21, 729a 9ss II.3 717a 12ss 4 730b 20ss IV.4 771b 18ss. En también encuentra la analogía entre el movimiento de los animales y los juguetes articulados. Cfr. MA 7 701b 28ss GA II.1 714b 28ss.

como la naturaleza mantiene en los animales un orden completamente semejante al cual subsiste, porque todas las partes de los seres así y enlazadas pueden realizar naturalmente su especial función. No es necesario que el alma esté en algún principio del cuerpo toda vez que las otras partes viven porque están unidas a este, y desempeñan, merced tan solo a su naturaleza, la función que es propia de ella".¹⁷⁶

No deben entenderse estas palabras como una definición o identidad con una analogía. Como tal, en parte es adecuada, en parte no. Fijarse en la vertiente "inadecuada" de la analogía sería no haber comprendido la analogía. La "inadecuación" no es privativa de la analogía. Cuando se ejemplifica un concepto general con instancias, hay un carácter limitado de la simplificación. Si se afirma "Un general es un jefe supremo del ejército, como por ejemplo Paton", sería absurdo negar la validez del ejemplo, aduciendo razones como "Paton es yanqui y no todo general es yanqui". "Paton" se propone en cuanto general, no en cuanto yanqui. De igual modo, la analogía debe ser tomada en lo que hay de analogía, no en las de semejanzas.

Además se alude a la analogía o cuando no se tiene la definición o la explicación causal o cuando teméndose, resulta incomprensible. Sin un hombre, lego en biología, pregunta ¿qué es el cerebro?, poco clara resulta la respuesta "es un órgano formado por neuronas, células con laes y cuales características". Aun cuando fueri exacta la descripción del cerebro, si quien pregunta ignora el significado de "célula", "neurona", etc., no se estaría dando la respuesta a su pregunta de un modo asequible. Podría resultar de mayor utilidad decirle "cerebro es como la dirección general de una importante fábrica, allí se regula y decide el destino de los recursos del cuerpo".

La validez de la analogía está en función del ámbito epistémico (género-sujeto) en el cual se use. Responder a la pregunta ¿qué es el cerebro? comparándolo con una dirección general, es bastante aceptable en una charla casual con el conductor del taxi. No lo sería en un congreso internacional de neurólogos.

La oportunidad de la analogía política en un tratado natural es algo difícil de discernir. En todo caso, convendría determinar el objetivo del Exagoría en estas obras. Algo de esto puede rastreadse al inicio de *Movimiento de los animales*:

*"Hemos dicho anteriormente que el principio de todos los movimientos, sin excepción, es el principio que se mueve por sí mismo () Por lo demás debemos aprehenderlo no meramente en teoría (id logos) como universal, sino también en los individuos (Kath'ekasta) y en las sensaciones en base a lo cual debemos servirnos para fundar teorías universales y con las cuales debemos concordar las teorías"*¹⁷⁷

3) Aristóteles se vale también de analogías entre fenómenos biológicos y fenómenos físicos. En *Partes de los animales* compara la formación de algunas vísceras por el riego sanguíneo con la formación de los sedimentos fluviales:

*"Todas estas vísceras (excluye el corazón) pueden ser comparadas con el fodo que una corriente deposita, ellas están como si hubieran sido depositadas por la corriente de sangre en los vasos sanguíneos"*¹⁷⁸

En la misma obra compara el origen de las secreciones nasales con el origen de la lluvia. Los restos de los alimentos son exhalados a través de los vasos sanguíneos a la cabeza, donde se enfrían dada la naturaleza fría del cerebro y se condensan en forma de flema o de semen. Esta comparación sólo es válida -así lo advierte el autor- en pequeña escala.¹⁷⁹ Analogía interesante porque presupone un acierto en el origen de la lluvia y porque reconoce límites a la analogía misma.

¹⁷⁷ MA, I 698a b. 5

¹⁷⁸ PA, I 647b 25

¹⁷⁹ CH PA II 7 612b 11 ss

4) En el *Corpus* pueden hallarse algunas analogías entre dos fenómenos biológicos, uno de los cuales es -al menos así lo cree Aristóteles- más evidente y claro.

Curiosa resulta la comparación entre las canas de la vejez y el mohito en este caso. Aristóteles proporciona la razón de la comparación. El mohito es vapor terroso podrido. Los nutrientes en el pelo -cuando no han sido suficientemente calentados- se pudren. El blanco de las canas es por ello semejante al blanco del mohito -ambos son putrefacción de agua y tierra.¹⁸⁰

Es igualmente curiosa la analogía entre la calvicie humana y la pérdida del plumaje de algunas aves y la caída del follaje de algunas plantas. Nuevamente se trata de una analogía cuyos límites son precisados por el mismo Aristóteles. En esta ocasión se pretende tener un conocimiento causal de las canas como pelo putrefacto.¹⁸¹

Otra analogía interbiológica es establecida entre la función del estómago de los animales y la tierra para las plantas. Los vegetales toman sus alimentos de la tierra a través de las raíces y los animales "cargan" con su estómago de un lado a otro para obtener de él la comida. Es como si tuvieran una fracción de "tierra" dentro de ellos. Se apunta también una diferencia: la tierra brinda a las plantas el alimento ya procesado. Por ello, las plantas no tienen residuos como los animales.¹⁸²

Muy lograda es la analogía entre la función del cordón umbilical y la raíz de una planta. Durante la gestación, el feto es un animal potencialmente imperfecto, como tal, tiene que tomar su alimento ya procesado de algún lado. Esta es precisamente la función del cordón umbilical, el cual conecta al feto con el útero materno. De modo análogo, la planta recibe su alimento, ya listo de la tierra a través de la raíz. El cordón umbilical es al útero como la

¹⁸⁰ CH GA, V 4. 794b 8ss. Lloyd es un poco injusto al no explicar la razón de la analogía entre canas (con tal omisión da pie a que el lector atribuya a la analogía un carácter meramente poético).

¹⁸¹ CH GA, V 3. 787b 8ss

¹⁸² CH PA II 3. 650a 20ss

ruía a la tierra.¹⁸³

Existen otros dos lugares donde se establecen relaciones entre seres vivos. No todos ellos deben ser considerados relaciones analógicas. Difiere de Lloyd en este punto, él considera analógicos pasajes como el siguiente:

"Entre las plantas, más aún que entre los animales se encuentran los seres que más viven. Por lo pronto las plantas son menos acuáticas y por consiguiente menos expuestas a helarse además son jugosas y viscosas, y aun cuando son también secas y terrosas no tienen sin embargo, una humedad que seque fácilmente".¹⁸⁴

() también así:

"A la parte por donde entra el alimento llamamos lo alto sustentados en el individuo solo y no en el resto del universo que lo rodea, y llamamos lo bajo a la parte por donde el animal se deshace del residuo. La disposición de estas partes es enteramente contraria en las plantas que en los animales".¹⁸⁵

En ambos casos se pone el énfasis en las semejanzas y no en los atributos compartidos proporcionalmente por ambos. Hasta contrastar estos pasajes con otros donde sí hay analogía, para percatarse que no basta confrontar fenómenos, acontecimientos o sujetos, para poder hablar de analogía. Cuando Aristóteles establece por ejemplo un paralelismo entre la aparición del vello pubeo en la adolescencia y el florecimiento de las plantas antes de girar hay una semejanza entre la aparición de un nuevo carácter en condiciones también semejantes y relacionadas con la misma función, a saber la reproducción. No es una semejanza entre especies de un mismo género, sino entre géneros distintos. Entre hombre y planta hay una diferencia esencial.¹⁸⁶

183 Cf. GA II, 4, 24a.

184 De la longevidad de los animales, 6, 467a 18-20.

185 De la juventud y de la vejez, 2, 467a 13-19.

186 Cf. HA 417a 14a. La enunciación de Lloyd se refiere a la paternidad de esta analogía a Aristóteles. Cf. A 12 (cf. LLOYD, J. Polaridad..., p. 301).

3.2.3.2. Tratados físicos.

"En el estudio de fenómenos celestes y terrestres Aristóteles conjetura a menudo un hecho (sic) o una causa (el hodi o el duodi) sobre la base de analogías cuando carece de elementos directos de juicio y un primer punto a resaltar es que, a veces la analogía invocada es una analogía fuerte, es, de una estrecha relación entre los términos de la comparación".¹⁸⁷

1) Un ejemplo de argumentación analógica fuerte entre fenómenos físicos se encuentra en los Meteorológicos en la parte dedicada al origen de los ríos.¹⁸⁸ Aristóteles considera que, como hay reservas de agua en diversas regiones de la tierra, sería absurdo no suponer el mismo origen causal del agua sobre y debajo de la tierra. El agua tiene su origen en el aire. Así pues, el frío condensa el aire vaporoso y lo lanza sobre la tierra, entonces debe presumirse el mismo efecto del frío debajo de la tierra.

Ha decur, -resume H D P Lee- la lluvia no es la única fuente de los ríos, también lo es la condensación subterránea.¹⁸⁹ ¿Sería pertinente preguntar si Estagirita la razón por la cual debe presumirse un comportamiento similar (análogo) en el origen de la lluvia y de los manantiales?¹⁹⁰

Un típico caso de analogía adornada, también entre fenómenos físicos, es la de Meteorológicos II 4, donde dando por supuesta la analogía entre dos hemisferios terrestres, se hacen algunas deducciones respecto a los vientos.¹⁹⁰

187 LLOYD, Polaridad, p. 134.

188 Cf. Meteor I 13, 349b 20-30.

189 Cf. H D P Lee, Aristotle's Meteorology, p. 92, nota 8.

190 Cf. Meteor II 4, 362b 30-33.

2) Examen también analogías entre fenómenos físicos y artefactos¹⁹¹. Así por ejemplo, en *Del Cielo* "el calor y la luz que proceden de ellas <las estrellas> se producen por el rozamiento y fricción del aire con las mismas estrellas. El movimiento en efecto, suele hacer arder la madera, las piedras y el fuego y lo más cercano es el aire como ocurre por ejemplo en la suelta disparadas. Estas, en efecto, arden hasta tal punto que el plomo que hay en ellas se funde y al tener lugar en ellas esto, es necesario también que experimente algo análogo el aire que las rodea. Por consiguiente, las estrellas se calientan porque se mueven en el aire el cual, a causa del impulso se hace fuego por el movimiento"¹⁹².

Otra analogía con artefactos recogida por Lloyd¹⁹³ se refiere al origen de las estrellas fugaces, cuyo hecho origen puede ser similar al ruido como una vela empujando a otra segunda, situada bajo ella¹⁹⁴. El interés de esta última analogía radica en la cautela de Aristóteles al hacer la comparación

3) Es posible encontrar en el *Corpus* comparaciones entre fenómenos físicos y fenómenos orgánicos. Aristóteles compara --siguiendo este modelo-- la razón de la variación de las lluvias en una región con la razón del vómito, micción y evacuación¹⁹⁵.

La explicación de los terremotos es establecida recurriendo a una comparación orgánica. Debe suponerse que el viento en la tierra tiene efectos similares al viento corpóreo cuya fuerza --al subir dentro del organismo-- produce temblores y espasmos. Por eso, algunos terremotos son como temblores y otros como espasmos¹⁹⁶.

191 A) *supra* estas analogías naturales no debe tomarse cuidado de no ser anatómicamente rigurosas, e uso de tales analogías parece ser obvia Prema al método científico. Cf. PRU-1 y Science and... p. 1

192 De Cael. II, 7 280a 19 26

193 Cf. L. J. O'Y. Polaridad, p. 337

194 Cf. Meteor. 4 341b 34a

195 Cf. Meteor. II, 8 360b 23as.

196 Cf. Meteor. II 8 360b 4as

1) Lugar especial merecen las consideraciones aristotélicas sobre el *causa*. Aristóteles se propone discutir la salinidad del mar, su eternidad o contingencia, especialmente su futuro¹⁹⁷.

Comienza el Filósofo por hacer referencia a sus predecesores, concretamente a Demócrito, quien predicaba una disminución del volumen del mar, que terminaría por hacerlo desaparecer¹⁹⁸.

La afirmación presocrática es comparada agresivamente por Aristóteles con algunas fábulas de Esopo (aribdis -cuenta o, fabulista- dio un trago al mar, aparecieron las montañas (hoy segundo trago), aparecieron las islas. En el último sorbo desaparecerá el mar. Esta fábula, sentenciada Aristóteles, no es conveniente para quienes indagan la verdad¹⁹⁹.

En lo respectivo a la salinidad del mar, Aristóteles pasó nuevamente revista a sus predecesores. Critica la explicación de Empédocles, para quien el mar es el sudor de la tierra²⁰⁰. Esta afirmación es satisfactoria en poses a la metáfora es un recurso poético, pero no hace progresar nuestro conocimiento de la naturaleza²⁰¹.

La razón de este rechazo no radica, como podría inferirse, en el uso de la analogía. Aristóteles utiliza otra analogía en la discusión la salinidad de mar se origina como la salinidad del sudor y la orina. La sal marina, como la sal corpórea, se debe a la mezcla de residuos terrestres²⁰². El rechazo de la analogía de Empédocles se debe a la ausencia de explicación causal. Comparar la salinidad del mar con la salinidad del sudor no explica cómo el agua dulce (ya la de los ríos, en el caso de, océanos, ya la potable, en el caso del cuerpo) se

197 Cf. Meteor. II, 7 356b 4ss.

198 Cf. DK 68A 99a 100. Meteor. II, 7 356b 8 ss.

199 Cf. Meteor. II 3 356b 11ss.

200 Cf. DK 31 A 66. Meteor. II, 357a 25ss.

201 Meteor. II 7 357a 27 28.

202 Cf. Meteor. II, 3 358a 5ss.

vuelve salina²⁰³

Este pasaje es de importancia para el estudio del argumento analógico. Aristóteles afirma implícitamente una distinción entre el uso retórico de la analogía y el uso extrarretórico. En el discurso político no es menester explicar la razón de la analogía, *sí* la causa de la predicción de un atributo de dos sujetos análogos. Basta con exponer la analogía. En las explicaciones físicas es conveniente explicar la razón de la analogía. De lo contrario, se está cultivando un híbrido de poesía-cuencia. Desgraciadamente Aristóteles no expone sistemática y explícitamente su pensamiento sobre este punto.

¡Llamará la atención al estudio de los Meteorológicos, la dureza con la cual juzga Aristóteles algunas de las metáforas y analogías usadas por sus predecesores en algunas ocasiones, a la par que acepta con facilidad algunas otras. Por ejemplo, toma de Empédocles la analogía entre los huesos y cabellos con la madera²⁰⁴

2.2.3.3. Tratados psicológicos.

La analogía y el argumento analógico aparecen también en los tratados de tipo psicológico²⁰⁵. Es prudente sospechar del alcance de la distinción entre "biología" y "psicología". Al fin y al cabo, el estudio de los procesos fisiológicos es un estudio del alma vegetativa y animal. La "psicología" se referiría en este contexto a las operaciones cognitivas.

- 1) También en la psicología recurre Aristóteles a analogías con artefactos. Es célebre la comparación entre la acusación y la impresión de un

²⁰³ Cfr. Meteor. II, 3, 357a, 30 ss.

²⁰⁴ Cfr. Meteor. IV, 9, 387b, 1ss., DK 310, 82.

²⁰⁵ No puedo hacerme de (ado) al abordar este tema, la obra MARTINO, Enrique. Aristóteles. El alma y la comparación, y sus críticas a Lloyd.

ullo

En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que el sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia su modo en por la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro y es que se debe la materia a de oro y de bronce pero no en tanto que es de oro a su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier otra realidad individual que tenga color sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma²⁰⁶

El punto medular de la analogía es el hecho de la presencia de un supuesto sin la presencia material del sello, una vez hecha la impresión. Lo citado guarda la forma del sello. Pero no guarda la materia. Es una analogía muy bien lograda. El punto en común es la permanencia de la forma de un objeto Y en una realidad X, sin la materia de la permanencia de Y en X. Su valor didáctico es muy grande, hace asequible la tesis propuesta a través de un caso cotidiano (al menos para los griegos).

Lo anterior vurga a dicha analogía un valor argumentativo muy grande. No es raro encontrarla en manuales escolásticos, como argumento en favor de una teoría de la sensibilidad de inspiración aristotélica.

Lineas más adelante Aristóteles utiliza la analogía entre la sensibilidad y un instrumento musical.

A partir de estas explicaciones queda claro además por qué los excesos de los sentidos destruyen los órganos de la sensación en efecto, si el movimiento del órgano resulta demasiado fuerte desaparece la proporción idónea - y esto es el sentido al igual que desaparece la armonía y el tono si se pulsan demasiado las cuerdas²⁰⁷

²⁰⁶ De An. II, 12, 424a, 17-24. Cfr. también Meteor. I, 1, 450a, 27ss.

²⁰⁷ De An. II, 12, 424a, 20-22.

Es esta una muestra de analogía muy importante. En primer lugar porque Aristóteles ha dado ya la explicación causal del fenómeno comparado. Es decir, la analogía órgano-exceso instrumento-pulsación violencia, no pretende ser demostración de la tesis "los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación". Esta tesis ha sido demostrada previamente (explicada causalmente, al menos).

En segundo lugar, porque es una ocasión para distinguir la ejemplificación (aducir instancias) de la argumentación analógica. La pulsación violenta de las cuerdas de una cítara no es un caso de potencias cognoscitivas. Es un paradigma. Hay una proporción, una analogía entre el órgano sensorial y el instrumento musical. Ambos funcionan con base en la armonía. El universal comparado por ambos términos de la analogía es el funcionar armónicamente. Tal universal es explicitado, con lo cual se da cierto rigor al argumento. Todo este contexto aleja la referencia analógica de un modelo puramente retórico.

Toda la analogía presenta cierta semejanza con una verificación. No es una verificación tradicional (universal instancial), es una verificación analógica (universal-analógico). Esta argumentación es un parente próximo de la *epagoge*.

Otro ejemplo de comparación entre un fenómeno "psicológico" y un fenómeno físico-técnico se encuentra en el tratado *De los ensueños*:

"Comprenderemos mejor lo que son los ensueños y cómo tiene lugar viendo las circunstancias que acompañan al sueño. Las sensibles producen en nosotros sensación en relación a cada uno de nuestros órganos, y la impresión que causa no sólo existe en los órganos cuando las sensaciones son actuales, sino que continua en lo subsiguiente en ellos, aun después de que la sensación ha desaparecido. El fenómeno (sic), que se experimenta entonces es al parecer semejante al que se observa en el movimiento de los proyectiles. Los cuerpos lanzados continúan moviéndose después de que el motor ha dejado de tocarlos, porque el movimiento obra ante todo cierta porción del aire y enseguida este aire comunica a otra parte del mismo el movimiento que el había recibido, y así continua hasta que se para, produciendo el proyectil su

*movimiento, ya en el aire, ya en los líquidos. La misma ley debe suponerse respecto del movimiento de simple alteración. Y así cuando una cosa es calentada, ésta calienta la parte próxima, y el calor se transmite de este modo hasta lo más distante. Es, por tanto, necesario que pase ego mismo en el órgano donde tiene su asiento la sensibilidad, puesto que la sensación en acto no es más que una especie en alteración. Esta es la causa de que la impresión, no sólo tiene lugar en los órganos en el momento en que ellos sienten, sino que subsiste también cuando ha cesado de sentir, y la impresión es en el fondo absolutamente lo mismo que la superficie".*²⁰⁸

Se intenta explicar en las anteriores líneas el mismo fenómeno del *De Anima* II, 12. En esta última obra, se recurre a la comparación sello-sensible. Ahora se vale Aristóteles de la comparación sensible-motor de proyectil y sensible fuente de calor. Al margen del acierto de la explicación del movimiento del proyectil, cabe preguntarse si se trata de una verdadera analogía. El asunto no es nada fácil. Se habló ya -en la sección sobre la dialéctica- de los dos tipos de semejanza intergenérica e intragenérica. La analogía es la semejanza intergenérica. El pasaje de la *Poética* sobre la metáfora reafirma esta tesis. También se hizo referencia al conculcado ejemplo de la copa de Dionisio y el escudo de Atena. Aristóteles lo trata como analogía y como semejanza intragenérica, sumando a esto la carencia de un estudio sistemático de la analogía, puede inferirse cierta ambigüedad en el uso de términos tales como "paradigma", "semejanza" y "analogía". Siendo más estrictos que Aristóteles, habría que negar a la comparación de *De los ensueños* el nombre de analogía en cuanto "la impresión es en el fondo lo mismo que la superficie". En ambos casos, se nombra un movimiento de alteración. De ser esto cierto -suponiendo también que "movimiento de alteración" es un género -tampoco la comparación sello-sensible sería una analogía. La analogía como se trata de movimientos de alteración.

No obstante, cabe aun preguntarse si el género es predicado unívocamente de las especies. Es decir, si el animal es predicado unívocamente de hombre y lagartija. Me parece -de modo tentativo- negativa.

la respuesta. Tal respuesta puede tener repercusiones en la lógica clásica.²⁰⁹

En todo caso, la comparación de De los ensueños es un paradigma o mejor aún, un testimonio. El paradigma no siempre es proporcional (analógico) o unívoco (genérico o específico).

2) En otras ocasiones Aristóteles emplea comparaciones entre fenómenos psicológicos. Así en De Anima II, 7, resalta semejanzas entre la vista, el oído y el olfato, por una parte, y el tacto y el gusto por otra. La analogía se basa en la necesidad de un agente intermedio.²¹⁰

En la misma obra puede leerse un razonamiento por analogía entre objeto y facultad:

*"Lo que se afirma de lo tangible ha de afirmarse también del tacto sea, que si el tacto no constituye un sentido sino varios, las cualidades tangibles serán también necesariamente múltiples."*²¹¹

Este razonamiento supone un principio muy estimado por la escolástica, a saber, la proporción entre la facultad y el objeto. Es evidentemente una analogía, no una mera comparación, dado el estatus específicamente distinto entre objeto y facultad.²¹²

Otro ejemplo de comparación entre fenómenos psicológicos es el establecimiento entre cuores y sonidos agradables.²¹³

209 El texto clave sería *Met. V b 11. 35. 1. 1*, pero lo que por el género no siempre lo es *enimvero* por la especie sino por analogía, pero lo que es uno por analogía, no siempre lo es por el género.²¹⁰

211 *De An. II 7 714a 34-37*

212 *De An. II 11 422b 17-19*

213 Sobre este principio volveré más adelante. Me parece de empleo delicado una frecuencia as fuerte de palabras. *Cfr. infra. 2.2.4*

214 *Cfr. Rhetorica, 3 439b 24-25 440a 1-4 440b 1-2a*

1) El Estagirita compara también fenómenos psicológicos con fenómenos físicos. Según el tratado De los ensueños, el cuerpo necesita cierto reposo para que tengan lugar los ensueños, la agitación continua de la vigilia impide que el centro sensible perciba los movimientos que siguen a las impresiones. Los ensueños no son otra cosa que restos de las sensaciones experimentadas y una consecuencia de los movimientos producidos en los órganos por impresiones sensibles, son percepciones reales durante el sueño. La tesis es refrendada por el paradigma:

*"Es preciso suponer que, al modo de pequeños remolinos que se forman en los ríos y que las aguas arrastran, cada movimiento de sensación se repite continuamente, muchas veces estos pequeños remolinos se reproducen de la misma manera, y frecuentemente se rompen en diferentes formas, a causa de los obstáculos que encuentran, y al chocar con los cuales se deshacen."*²¹⁴

Nuevamente se recurre a un paradigma analógico. Con todo, es difícil precisar si es la corroboración de una explicación causal, en cuyo caso adquiriría la figura de testimonio, o si es un paradigma probatorio de la tesis. La analogía se encuentra envuelta en la exposición. Es, sin embargo, un buen ejemplo de paradigma.

A modo de colofón para esta somera revista del uso del argumento por paradigma en los tratados psicológicos, naturales y biológicos, conviene apuntar —es idea de Preus— que la biología de Aristóteles (y por extensión su ciencia natural) es la investigación de entidades y especies de entidades. Los fenómenos biológicos son entendidos en términos de su estructura dinámica individual o en términos de su estructura dinámica determinada por la naturaleza específica.²¹⁵

Hablar de "analogía", "especie" y "género" en el campo biológico no deja de constituir un riesgo, dada la facilidad con la cual pueden confundirse estos términos. A lo largo de este capítulo ya se ha puesto de manifiesto la

214 *De Ensueños, 17 451a 8-10*

215 *Cfr. PREUS: Science and... p. 247*

facilidad con la cual puede confundirse la llamada semejanza o comparación intragénerica (analogía). Recuerdese el ejemplo de la copa de Dioniso y el escudo de Ares. La ambigüedad es especialmente aguda en el terreno de la biología. Así lo hace notar J. M. Balme.²¹⁶ El mismo autor habla de un uso ocasionalmente laxo de los términos *genus*, *order* y *analogy* en el *Corpus biologicum* de Aristóteles. Eso explica -según Balme- que en algunos pasajes se hagan analogías dentro de un solo género animal, no entre varios géneros.

Además, cuando Aristóteles estudia una especie concreta, puede tratarla como género, también puede agrupar varios atributos bajo un género (género de atributos, luego con buceo, carfilago con carfilago) independientemente de si esos atributos pertenecían a diversos géneros animales.

El uso flexible de tales términos es posible porque Aristóteles no se atiene a un solo sistema de clasificación. Aplica el concepto de género de una forma libre en todos los niveles de generalidad y a todos los objetos de definiciones.²¹⁷

P. Pellegrin -a quien Balme tiene presente- no habla del uso flexible de los términos *analogy*, *genus* y *species*. La solución de Pellegrin es negar la existencia de una taxonomía en el sentido estricto y contemporáneo del término, dentro del proyecto biológico de Aristóteles. Los varios ordenamientos de animales en el *Corpus* son siempre relativos a un punto de vista. Este punto de vista depende del objetivo inmediato de Aristóteles en el texto concreto. Suponer una taxonomía definitiva en el *Corpus* deforma las nociones de especie, género y sus relaciones, especialmente la analogía.²¹⁸ Por suponer un sistema taxonómico absoluto y no relativo, algunos autores

216 Cf. BALME, D. M. "Aristotle's use of Division and Differences" en AAVV *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, p. 78. Cf. también L'ÉPINAY, Jeanne G. "Kinda Forms of Kinda and De More and the Less in Aristotle's Biology" en AAVV *Philosophical Issues*, p. 140.

217 Cf. BALME, J. M. "A note" en AAVV *Philosophical*.

218 Cf. PÉJ. FÉLIX, Pierre. "Logical Difference and Biological Difference: the Unity of Aristotle's thought" en AAVV *Philosophical*, p. 313.

encuentran contradicciones entre los trabajos biológicos de Aristóteles en el uso del género. Tal es la opinión de Pellegrin.²¹⁹

2.2.3.4. Metafísica.

Lloyd no hace referencia alguna al uso aristotélico de la analogía en la filosofía primera. Es un acortamiento audaz. Tan solo en la *Metafísica* aparece al menos quince veces la palabra *analogía* o términos derivados.²²⁰

A lo largo de dicha obra, el tema de la analogía es continuamente referido al tema de la unidad, de la identidad, de la semejanza y de la diferencia. Es decir, la unidad es entendida de múltiples maneras como identidad, como semejanza genérica, como semejanza analógica, entre otras.

Un error ligeramente distinto puede advertirse en los pasajes de *Metafísica* IX, donde la analogía es referida a las nociones de acto y potencia.

La teoría general de la analogía en *metafísica* -y así puede llamarse- las pequeñas anotaciones de Aristóteles al respecto- se encuentran en el libro V (algunas de estas referencias han sido ya recogidas).

Lo que es uno (*én*) puede serlo según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía. Se predica lo uno según la analogía de todo lo que es como una cosa en orden a otra.²²¹ Todo lo que es uno, o por número, o por la especie, o por el género es uno por una razón. Pero no viceversa.²²² A su vez, "se llaman diferentes (*diaphora*) cuantas con otras siendo en cierto modo idénticas, pero no por el número, sino por la especie."

219 Cf. PELLEGRIN, G. R. N. "Logical" en AAVV *Philosophical*, p. 111.

220 Cf. *Met.* V 6 1016b 32 1016b 34 10 1 18a 3 111 2 1043a 5 1X 6 10 48a 17 1048b 7

XI 4 1070a 32 1070b 26 1070b 3 5 1071a 4 1071a 26 6 1072a 33 10 2b 1

221 *Met.* V 6 10 48b 34 15

222 *Met.* V 6 10 66a 35 1017a 3

por el género o por la analogía"²²³

Téngase presente además que, el tema de la predicación de lo idéntico *per se* es el tema de la predicación de lo uno.

Sobre estas bases, cada vez que Aristóteles se pregunta por la unidad, por la identidad o por la semejanza de causas, elementos, principios, sale a colación la analogía. No me detendré en el contenido de estas doctrinas. No es el propósito de este trabajo. Me interesan algunos aspectos del tratamiento dado por Aristóteles a estas doctrinas.

La cuestión central del célebre libro XII está en la relación con el problema de la causalidad. El uso de la analogía está presente en diversos momentos de ese problema:

*"Las causas y principios de cosas diferentes son, en un sentido diferentes pero en otro sentido, si se habla universal y analógicamente son los mismos para todos, podría dudarse en efecto, si son diferentes o idénticos los principios y elementos de la substancia y de las relaciones, e igualmente para cada una de estas categorías"*²²⁴

Este problema es zanjado en virtud de la predicación analógica de lo uno y de lo idéntico. Con ello salvaguarda Aristóteles la individualidad de los seres reales y la distinción de las categorías. Es decir, la substancia y el accidente tienen los mismos principios, causas y elementos, sólo en un sentido analógico. "Así pues, los elementos y principios de estas cosas (calor y frío, carne y hueso) son los mismos (pero diferentes los de cosas diferentes) pero de todas las cosas no se puede decir así, sino analógicamente como si uno dijera que los principios son tres: la especie, la privación y la materia. Pero cada uno de estos principios es diferente para cada género, por ejemplo, en el color, blanco, negro y superficie, luz, oscuridad y aire son los principios del

²²³ Met. V 10 1018a 12-3.

²²⁴ Met. XII 4, 1071a 31-35.

día y de la noche"²²⁵

Esta idea es reiterada, añadiéndose la noción de causa, renglones más adelante:

*"Analógicamente, los elementos son tres, y las causas y principios cuatro. Pero son diferentes en cosas diferentes, y la primera causa motriz es diferente para cosas diferentes, salud, enfermedad, cuerpo; la causa motriz es la medicina; la especie, desorden de tal clase, ladrillos; la causa motriz es la arquitectura"*²²⁶

La medicina y la arquitectura son diferentes, es obvio. En cuanto a causas eficientes, son semejantes por analogía. De tal suerte que puede afirmarse que todas las cosas sensibles tienen causa motriz. No es falsa la proposición "Todo ser natural tiene causal causas". Sobre este equilibrio entre unidades analógicas y diferencias vuelve Aristóteles, como temiendo no dejar suficientemente clara su personal postura:

*"Las causas y los elementos de cosas diferentes son diferentes como hemos dicho, cuando no pertenecen al mismo género por ejemplo colores, sonidos, substancias y cantidad, a no ser analógicamente"*²²⁷

La unidad analógica es condición de posibilidad de la disciplina dedicada al estudio de los elementos, causas y principios de todas las cosas, si pudiera afirmarse "todas las cosas tienen las mismas causas, principios y elementos" no habría física ni filosofía primera. No serían "las mismas" causas y principios, debería haber una multiplicidad de disciplinas, tantas cuantas fueran diferentes las causas y principios de las cosas. Pero no son "las mismas", ni según el número, ni según el género, ni según la especie. Ni la realidad es un todo numéricamente el mismo, ni es un solo género ("estar sentido" no pertenece al mismo género que "Mencelao, esposo de Helena"). Mucho menos

²²⁵ Met. XII 4 1070b 6-21.

²²⁶ Met. XII 4 1070b 24-29.

²²⁷ Met. XII 5 1071a 24-27.

es una por la especie. La unidad de causas y principios es proporcional. La distinta la causa eficiente de la muerte de un hombre (por ejemplo, la decapitación) a la causa eficiente de la sabiduría de Sócrates. Para ser decapitado no hace falta ser hombre, basta ser animal. Para ser sabio, hace falta ser hombre.

Si en los tratados físicos, biológicos y psicológicos, la analogía era una comparación, un argumento por el cual se asimilaba lo menor conocido (el ensueño) a un suceso más conocido (el remolino de un río), en la *Metafísica* la analogía es como un rompeolas, contra el cual se estrellan los embates de la unidad monista. Cuando Aristóteles compara el moño con las canas, o el catarro con la lluvia, pone de énfasis en la semejanza. En la *Metafísica* se enfatiza en la diferencia de lo análogo.

El uso de la analogía en los tratados naturales está orientado a la comprensión de fenómenos o sucesos desconocidos a través de otros más conocidos. Se pretende unificar a través de la semejanza. La analogía con relación de semejanza exhibe ciertos nexos de unidad entre los términos de la analogía. Esta unidad se logra en la medida en la que el universal bajo el cual se predica la analogía es adecuado a los términos de la analogía.

En la *Metafísica*, la preocupación de Aristóteles es no emplear indiscriminadamente la investigación por semejanza. Hay un temer constante ante la tentación de una lectura univocista de los principios comunes del ente. Es fácil caer en la tentación de predicación univoca. Aristóteles se percató de ello. Por ende, pone en guardia contra esta lectura univocista. De aquí la insustentación en el carácter análogo de la predicación de los principios del ente.

¿Qué entiende Aristóteles por analogía de los principios y causas de las cosas? En los tratados naturales hace falta, ordinariamente, una precisión de los límites de las analogías. Fato es, hasta que punto puede decirse, por ejemplo, "el origen de las víceras es similar al hecho luminoso de los ríos". En la *metafísica* es necesario guardar un difícil equilibrio entre univocidad --todas las cosas tienen los mismos principios-- y la equivocidad. Podría enunciarse la lectura equivocista así: "principios de las cosas" no es sino un nombre vago y general, usado para designar una diversidad de causas sin nada en común.

En *Metafísica* V y XII se recogen algunas reglas para la indagación de la unidad etiológica y arqueológica (de *drig*) de las cosas. Los libros VIII y IX recogen caso concretos de analogías (la mención de las analogías de la causa motriz y formal, y del bien, del libro XII las encuentro un tanto secundarias en el esquema general del libro).

El texto príncipe es el siguiente:

"Tratamos ahora del acto y digamos qué es y cuál es su naturaleza (.) El acto es pues, el existir de la cosa (τὸ ὑπάρχειν τὸ πράγμα) pero no como cuando decimos que está en potencia y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no es poeta, si es capaz de especular

Lo que queremos decir es evidente (δὲλον) en los singulares (κατ'ἑκαστά) por epagógē sin que sea preciso buscar una definición (ἀόριστον), uno que basta contemplar la analogía (τὸ ἀνάλογον): pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está en los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado y de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y a la otra, la potencia

*Pero estar en acto no se dice en todas las cosas en el mismo sentido (no análogamente como existe esto es esto o en orden a esto, aquello existe en aquello, pues unas cosas están en relación del movimiento a la materia y otras en la de la substancia a cierta materia"*²²⁸

Las nociones de acto y potencia son uno de los cuatro modos de decir ente. Puede afirmarse que todo ente o está en acto o está en potencia. Las nociones de acto y potencia son coextensivas a la noción de ente. Esto da singular relevancia al presente pasaje, por tratarse de una investigación de

nociones primarias

Lo más llamativo del pasaje transcrito es la renuncia a dar una definición de acto. Comienza Aristóteles por distinguir de la noción de potencia, pero no en virtud de unas características abstractas y generales, sino acudiendo a ejemplos de potencia: se dice que X está en potencia, cuando X está como en el mármol está la escultura de Hermes, cuando X está como la meca íntica en la línea entera. Seguramente Sócrates hubiera rechazado esta respuesta, objetando "pregunto por la noción de potencia, no por ejemplos de potencia" del mismo modo como rechazaba las respuestas del tipo "la valentía es como Leónidas en las Termópilas y como Temístocles en Salamina".

A continuación Aristóteles afirma la evidencia de las nociones mostradas en los singulares. La naturaleza del acto y de la potencia se exponen por *epagógē* (obviamente no se trata de la *epagógē* de los *Analíticos Primeros* II, 23). Es decir, se capta el universal "acto" en el trozo de madera ya esculpido. Advierte inmediatamente la superfluidad de buscar una definición hasta contemplar la analogía. A continuación enuncia algunos ejemplos de relaciones en términos de acto y potencia. Estos dos términos son correlativos. Sólo pueden entenderse el uno respecto del otro. Se entienden acudiendo a los singulares.

El asunto es sencillo, Aristóteles está afirmando la imposibilidad de enunciar la proporción, *ratio*, o universal bajo el cual se relacionan, por ejemplo, lo dormido con lo despierto se dirá, por supuesto, que la proporción o razón de la analogía es la actualidad. Pero recuérdese la ausencia de una definición de acto. La captación de esta "noción" se realiza a través de ejemplos (instancias) de relaciones analógicas acto-potencia.

Cuando Aristóteles afirma la relación analógica entre los terremotos y los espasmos *teránwos*, tal analogía aclara la naturaleza de los terremotos (*στρί*), porque se conoce la causa de los espasmos. Es posible enunciar la razón de la analogía movimientos originados por exhalaciones de aire. Se puede enunciar también la distinción de ambos movimientos. Los terremotos son exhalaciones provenientes del interior de la tierra hacia el cielo, los espasmos son exhalaciones provenientes del interior del cuerpo hacia la cabeza. En

ambos casos hay exhalaciones y movimientos violentos. Por motivos retóricos se puede omitir la razón de la analogía. Se está en un ámbito de posibilidades y verosimilitudes. No en el campo de lo necesario.

Al contrario, los ejemplos analógicos aducidos para explicar acto-potencia, no permiten explicitar la razón de la analogía, se autoja la presencia de un círculo vicioso.

(1) Las nociones de acto y potencia se ven en los casos concretos de relaciones acto-potencia.

(2) La sabiduría está en el niño en potencia y la sabiduría está en Solón.

(3) ¿Qué es lo que tiene Solón respecto a la sabiduría, que no tiene el niño?

(4) El acto (justamente lo que se pretende explicar)

El círculo se rompe si se acude a un acto de intelección inmediata. La operación es la *epagógē*. El asunto no es tan extraordinario, si se tienen a la vista otros casos de intelección inmediata: un niño a los 10 años es consciente de estar vivo y puede distinguir entre un cadáver, una piedra y un hombre, pero difícilmente podrá definir la vida. Podría objetarse la ambigüedad de la noción de vida, la carencia de una explicación de la definición de vida. (verto. Sin embargo, el replicante no puede negar que el niño sabe distinguir lo vivo de lo inerte y que no tiene una explícita definición de vida.

Con todo, el caso de acto y potencia es muy especial. Son dos nociones primitivas. Si definir es poner límite, así "hombre" se define limitando al género "animal" por la diferencia "racional", entonces acto debe ser definido circunscribiendo una noción -ya conocida- dentro de la cual se encuentra "acto". Pero arriba de la extensión y comprensión de "acto" no hay nada, sino "ente". Lo único que podría decirse según este modo es "acto es ente no en potencia" Potencia a su vez como "ente no en acto". El límite demasiado general y vago. Sólo resta ejemplificar la actualidad en relaciones concretas: los ciervos del Partenón y el Partenón terminado, el bloque de

mármol y las Palas Atenea de Fidas, señalando la actualidad del Partenón respecto a sus cruentos y la actualidad de las Palas Atenea respecto al bloque de mármol del cual se esculpó

Las insancias de analogía acto-potencia son eso, ejemplon del universal acto-potencia. Por ello se procede por *epagógē*

$$Fx1.Fx2.Fx3 \rightarrow (Vx)Fx$$

es decir, se enumeran casos concretos (Partenón, Palas Atenea, Solón sabio, hombre despierto) de actualidad para conocer el universal "acto" No es una argumentación por paradigma Es una inducción No se va de la relación "hombre despierto hombre dormido" a otra relación semejante como "adulto-niño" Se va de "despierto-dormido", "adulto-niño" al universal "acto-potencia"

La analogía no es la estructura argumentativa (así como X/Y entonces W/Z), sino que las instancias son las relaciones analógicas Las instancias a partir de las cuales se asciende al universal son relaciones No son cosas aisladas No es viendo la Palas Atenea como se conoce la noción de acto, es viendo la comparación de la Palas Atenea como se alcanza esta noción

Esta comparación es de semejanza analógica La relación acto-potencia no es una relación intragénetica, como gato es a perro La noción misma de acto es analógica Acto no es un género dividido en especies La diferencia entre "conocer respecto a no conocer aun", "la virtud de la valentía respecto a la ausencia del hábito" y "la dificultad racional respecto a animalidad" no son diferencias intragéneticas, pues las operaciones, los hábitos y las formas substanciales no son miembros de un mismo género No obstante, "acto" puede predicarse de estos tres términos de relación, porque efectivamente se relacionan como acto respecto a la potencia

A esta predicción se refiere Aristóteles en *Metafísica* VII, 2, cuando afirma que en las diferencias accidentales hay algo análogo a la substancia²²⁹

Adviértase simultáneamente como Aristóteles rechaza la teoría platónica de las formas por ser metafóricamente potencias.

"Y afirmar que las especies son modelos (*paradeigmas*) y que participan de ellas las demás cosas, son palabras vacías y metáforas potenciales"²³⁰

En *Metafísica* XIV, 6, critica a aquellos filósofos "que ven pequeñas semejanzas y omiten las grandes"²³¹.

Es difícil discernir hasta qué punto esta observación es válida (aunque las aporías dialécticas son suficientes para descartar la teoría platónica de las ideas). Pues si en efecto, Platón no puede dar un contenido al término "participación", sino que sólo puede "simular" casos de participación, "Corisco participa de hombre", lo cual ni es definición y si es una cierta petición de principio, es igualmente cierto que Aristóteles tampoco puede definir acto-potencia Sólo puede señalar casos concretos

En ambas teorías (teoría de la participación y teoría acto-potencia) las nociones explican los casos concretos, al tiempo que se sustentan en ellos La superioridad de la teoría aristotélica del movimiento es de tipo dialógico-dialéctico, no es de tipo intuitivo.

²²⁹ Cfr. *Metaf.* VIII 2 1042b 31 ss

²³⁰ *Metaf.* I 9 991a 20-22 Cfr. III 2 997b 1-17

²³¹ *Metaf.* XIV 6 1093a 27-28

2.2.4. Notas para una epistemología del paradigma.

1) El paradigma es una prueba eminentemente retórica. Es especialmente querida por las muchedumbres toscas e incultas, no aptas para seguir razonamientos. El paradigma tiene un carácter netamente popular.²³² Al mismo este es el estatuto que venía en la Retórica. Aunque, como advierte Preus, el uso de la analogía en algunos tratados naturales no debe entenderse únicamente como floritura retórica. No debe olvidarse que para Aristóteles la naturaleza es teleológica. La naturaleza es etérea y divina.²³³

2) El paradigma es un razonamiento incompleto, porque la premisa universal no está explicitada. Esto es algo legítimo por razones didácticas y dialógicas en la retórica y en la dialéctica. También presupone la captación de un universal lo cual puede haber sido logrado por vía deductiva o por vía inductiva.

3) Existen dos tipos de semejanza. La semejanza intergenérica y la semejanza intragenérica. Esto no es algo sistemáticamente expuesto por Aristóteles. Lo vemos recoger las apuntadas en varios lugares del *Corpus*. La escolástica tardía sistematizó esto con ocasión de la clasificación de los tópicos. La clasificación de Alonso de la Veracruz es esclarecedora.

*"Se dice que el argumento se toma de lo semejante cuando algo que debe probarse tiene semejanza de verdad con aquello que se asume para probar. Como si alguien argumenta, Pedro es capaz de disciplina, luego también Juan lo será."*²³⁴

Esta es la semejanza intragenérica, engloba tanto las semejanzas entre especies, como entre individuos. La semejanza por proporción es explicada

por fray Alonso del siguiente modo:

*"Y se lugar por la proporción se distingue del anterior porque aquí no hay comparación de dos cosas semejantes, como en el precedente, sino que las hay de dos cosas entre las cuales parece haber alguna proporción. Como si alguien duda de si deben elegirse por suerte los magistrados para regir la república, y hace un argumento por la proporción para gobernar la nave no se debe elegir por la suerte sino por deliberación y la razón a la que es mejor, luego tampoco para regir la república. Pues así como se comporta el marino en la nave que debe ser dirigida también el gobernador en la república que debe ser regida. La máxima es 'donde hay la misma proporción, también el mismo juicio'."*²³⁵

Añade de la Veracruz un tercer lugar

*"Aunque el lugar por la proporción cambiada suele incluirse en el precedente, a saber, en el lugar por la proporción, sin embargo, ya que algunos <lo> distinguen, habrá que ponerlo aparte." Y se da cuando se guarda la misma proporción, aunque no haya la misma cantidad. Y se llama de proporción o con otro vocablo, proporcionalidad. Donde se <guarda> la misma proporción, no aritmética, sino geométrica () si alguien argumenta que así como se relaciona el ternario al binario se relaciona el senario al cuaternario, hay argumento por la proporción cambiada."*²³⁶

La semejanza intergenérica vendría a ser una semejanza analógica. Toda analogía es semejanza, pero no toda semejanza es analogía. En la clasificación de paradigma propuesta en la retórica (paradigmas de hechos, parábolas y fábulas), los paradigmas de sucesos son, ordinariamente, de semejanza simple. Las parábolas y fábulas son paradigmas analógicos. El paradigma puede ser por semejanza simple o por semejanza analógica.

²³² *Corpus* Met. I, 2, 1396b 22-24. Cf. 1368a 22-24. III 16 1417b 38-40.

²³³ *Corpus* Phys. 2, Science mod., p. 234.

²³⁴ V. L. RAS R. / *Abstracción de los tópicos dialécticos*, cap. XXII, p. 59.

²³⁵ VERACRUZ, Alonso de la: *Tratados de lógica*, cap. XXIII, p. 63.

²³⁶ VERACRUZ, Alonso de la: *Tratados de lógica*, cap. XIV, p. 63.

4) Las relaciones entre metáfora y analogías no son del todo claras.²¹⁷ Atendiéndose al texto de la *Poética*, la metáfora puede ser por semejanza simple o por semejanza analógica. Toda analogía es metáfora? Si por metáfora se entiende la atribución de un predicado P a un sujeto X en virtud de la semejanza entre X y Z, la respuesta es afirmativa. "Metáfora" tiene sin embargo, un cariz poético. La semejanza es una predicación por semejanza ordenada a la belleza. Por ello, es conveniente reservar el término metáfora al ámbito epistémico de la belleza artística. No puede olvidarse el sentido despectivo de "metáfora" cuando Aristóteles critica la teoría platónica de las ideas.

5) Analogía es la relación entre dos términos proporcionalmente semejantes. Esta sería denominada por la escolástica analogía de proporcionalidad, a diferencia de la llamada analogía de atribución equivalente (qué tanto es otra cuestión²¹⁸) a la predicación *propter*. Paradigma es uno de los términos de una relación de semejanza. Así si X y Z son semejantes, y se conoce Z por X, entonces X es paradigma de Z. Argumentación por paradigma es un razonamiento en el cual la premisa es un paradigma de la conclusión. He utilizado el término comparación para designar una relación de semejanza cualquiera.

6) El paradigma en general es semejante a la *epagoge*. El paradigma parte de un particular y llega a otro particular por mediación de un universal (no explicitado o conocido imperfectamente). La *epagoge* es el ascenso del universal a partir del particular. El paradigma supone una *epagoge* y una deducción (($\forall x$) $Px \rightarrow (x) Px$). Sin embargo, el paradigma es imperfecto

²¹⁷ McLinney distingue, siguiendo a Aquino, no a Aristóteles, entre metáfora y analogía. Tiene razón en lo referente al pensamiento de Santo Tomás. Pero falta claridad en los textos aristotélicos. McLinney mismo reconoce cómo la definición de metáfora recogida en la *Poética* (1457b n 7), puede dar lugar a descripciones de los nombres analógicos. Aquino afirma y precisa esta distinción. Véase Aristóteles (Tr. M), MCLINNEY, *Studies in Analogy* pp. 41-44. Cf. también S. Th. I q. 17 a 3c. In de Int. Lect. XV n. 23; In An. Post. li Lect. XVI n. 3.

²¹⁸ Al. RICHOUX es firme en su postura sobre el carácter pseudonarcológico de la analogía de atribución (Tr. A. RICHOUX, "Sur la naissance de la doctrine pseudonarcologisante de l'analogie de être", *Les Études Philosophiques*, jul.-dic. 1989) pp. 291-304.

fuera del ámbito retórico (y en cierta medida también dialéctico). La supresión de premisas o presunción de ellas sin hacer mayores indicaciones, no es propia del supuesto rigor de un conocimiento científico o sapiencial. No obstante, Aristóteles se vale continuamente de comparaciones y analogías. Pueden hallarse en los más diversos ámbitos epistémico o gnoseológicos en general. En algunas ocasiones, las comparaciones y analogías son precedidas de una explicación causal, en cuyo caso, las comparaciones constituyen una "especie de verificación" ("testimoniū") diriase en un vocabulario retórico) de la tesis explicada. Es una "verificación *sui generis* por no tratarse de una ejemplificación (presentación de instancias). Es una ejemplificación analógica.

(1) "Los ensueños no se dan después de una comida abundante, porque el calor de la comida origina un gran movimiento de la sensibilidad, y los ensueños se originan en la sensibilidad."

así como

(2) "En los ríos desaparecen los torbellinos cuando la corriente es muy fuerte."

La proposición (1) no necesita demostración, pues es explicada causalmente (sic) de un modo satisfactorio. Se aduce (2) sólo para refutar (1). Ahora bien, (2) no es una instancia de la tesis afirmada en (1) sino sólo un caso análogo.

Otro caso de uso de analogía, se presenta cuando se induce una tesis a partir de una premisa análoga. Como quien razonara

(1) El mocho es algo de putrefacción

(2) El mocho es blanco

luego,

(3) El pelo blanco (canas) es signo de putrefacción

donde el nuevo término (canas) introducido en (3) es análogo al mocho

Al hablar del rigor de la argumentación por paradigma, vale la pena tomar en cuenta algunas consideraciones de Ch. Perelman sobre la lógica formal y la informal. Una demostración formal es válida en la medida en la que se ajusta a ciertos criterios formales. En cambio, no puede hablarse según Perelman, de la validez de un argumento o raciocinio no-formal. Una argumentación de este tipo permite siempre una argumentación en sentido opuesto. Esto no equivale a decir que, los argumentos existentes en favor de la tesis y en favor de la antítesis tienen el mismo valor. La apreciación del valor de los argumentos depende de la metodología adoptada.²³⁹ No es correcto descartar el argumento por paradigma porque no se conforma al esquema del esloganismo demostrativo. Un sistema de lógica informal admite argumentos de lógica informal.

7) El uso de la analogía en la Metafísica tiene dos vertientes fuertemente conectadas. Por un lado, la unidad de los principios y causas de las cosas es de tipo analógico, análogamente todas las cosas tienen las mismas causas. Al mismo tiempo, causas distintas tienen causas distintas según la especie. Según la analogía tienen las mismas causas. Esta idea corre también a lo largo de los tratados naturales. En ocasiones se explican fenómenos a través de causas análogas a los fenómenos. El caso es --cuya causa se ignora -- tiene la misma causa (análogicamente hablando) que la lluvia, cuya causa sí conozco.

Si se insiste en el carácter analógico de las comparaciones y se explicita la razón de la analogía, las comparaciones de "ciencia natural" aristotélica --incluso las menos afortunadas-- son aceptables.

Esta unidad analógica de principios y causas implica la predicación analógica de los principios. Así el acto y la potencia son predicados análogamente de diversos sectores de la realidad.

239 Cf. PIERRE MANN. *Chaire: "Logique formelle et logique informelle"* en AAVV. *De la Métaphysique...* p. 26. En una línea que recuerda a Perelman y que desborda los límites de un ensayo sobre Aristóteles en cuestiones R&RT. *Farces. "Retórica, dialéctica, filosofía"* Intermedial, v. 3, 3, (1982).

El acceso a nociones primitivas como las de acto y potencia se dan a través de una *epagomé* a partir de causas singulares de relaciones acti-potencia (relación analógica). No es un acceso a la noción de acto-potencia por un argumento analógico (si X/Y, entonces W/Z). No es la vía del paradigma. En este último se concluye un particular semejante al punto de partida. El acceso a dichas nociones es por vía de *epagomé*.

8) Lloyd habla de un progreso en el uso de paradigmas y analogías en el pensamiento aristotélico respecto a sus predecesores.²⁴⁰ Así en el *Corpus* se critica a Alcmeón su explicación de la clara de huevo por haberse dejado llevar por similitudes accidentales.²⁴¹ Igualmente se critica a Fimpódotes en sus consideraciones sobre la esterilidad del mulo.²⁴² A Platón por su explicación de *tyto*.²⁴³ y por la imagen urdimbre-urama aplicada a las relaciones gubernantes gobernados.²⁴⁴ por la analogía de los perros guardianes de la República.²⁴⁵ por la imagen de la uema como madraza y la templanza como una *conservancia*.²⁴⁶ Añádase como colorario a sus críticas "y si no hay que discutir con *metáforas*, está claro que no hay que definir con *metáforas* ni hay que definir todo aquello que se dice con *metáforas* pues <en tal caso> será necesario discutir con *metáforas*".²⁴⁷ Palabras recogidas del ámbito de la teoría de la ciencia.

Aristóteles da la impresión de no aprobar el uso continuo de *metáforas*, al menos, fuera de ciertos ámbitos epistémicos. Marano afirma: "podemos pensar fundamentalmente que Aristóteles critica la definición por la

240 Cf. LLOYD. *Potentiality...* p. 372.

241 Cf. GA. III.2. 752b 25ss.

242 Cf. GA. I. 7 747a 34ss.

243 Cf. *Sem.* 2. 437b 9ss. *Timeo*, 45b ss.

244 Cf. *Pol.* II. 3, 1265b 18ss. *Leyes* 734a.

245 Cf. *Pol.* II. 2 1264b ss. *Rep.* 451d ss.

246 Cf. *Top.* V. 2 139b 12. *Timeo* 40b.

247 *An. Post.* II. 97b 37 39.

metáfora (...) pero no la metáfora en absoluto"²⁴⁸ Es legítimo habría que añadir- el uso de la metáfora en la retórica y en la poesía (aún más allá de estos terrenos es lícito aplicarla, es algo difícil de discernir. Debe tenerse en cuenta, entre otras cosas, la noción aristotélica de ciencia (lejania de los conceptos contemporáneos) y el problemático estatuto epistémico del *corpus biológicum* y de la física en general.

9) El argumento por paradigma, el uso de comparaciones en general y la *epagoge* (tal y como es descrita en *Analíticos Posteriores* II, 19) manifiestan la preocupación aristotélica por arrancar de lo evidente *quod nos* y de lo sensible la cierta verdad, estas dos preocupaciones pueden reducirse lo más evidente *quod nos* es lo proporcionado por lo sensible "Hablando en general -escribe Martino- no tratamos de concluir que Aristóteles acuda al uso de comparaciones aprendiéndose conscientemente en su doctrina de que no hay pensar sin imagen, sino que acude a la comparación sin duda por tratarse de un hecho común de lengua que él a epia por una confianza natural en el lenguaje pero al menos inconscientemente ha debido pensar él en aquella convicción suya tan peculiar y tan coherente con su concepción general del proceso del conocimiento"²⁴⁹

²⁴⁸ MARTINO: *Aristóteles*... p. 146.

²⁴⁹ MARTINO: *Aristóteles*... p. 161. Como modo nuestro esta apreciación aun cuando cabe cuestionar algunos puntos y matizar varias aseveraciones.

3.0. LA EPAGOGÉ CIENTÍFICA.

En los *Analíticos* se concentra la teoría de la ciencia de Aristóteles y en especial la teoría de la demostración. Aunque no deben de soslayarse algunas otras obras como *Metafísica VI*, por ejemplo. A lo largo de los *Analíticos Primeros* y *Posteriores* la *epagoge* es utilizada en un sentido muy amplio. Hasta qué punto esta amplitud consiste en una equivocación, es algo por determinar después de una revisión global del *Corpus*. Pueden agruparse, sin embargo, en dos grandes usos la *epagoge* como operación a través de la cual se establecen las premisas de razonamientos científicos, por una parte, y por otra, la *epagoge* como operación con la cual se establecen principios primeros de la ciencia. En esta agrupación excluyo el silogismo por *epagoge*, al cual le dedico un apartado al final del capítulo. En otros momentos de este trabajo ya he manifestado la relativa irrelevancia de este tipo de silogismo tanto para la silogística, como para la determinación de la noción de *epagoge*.

Es justo también advertir que, esta doble agrupación dista de ser perfecta formalmente hablando, por cuanto la auténtica noción aristotélica de principio es lo suficientemente amplia como para abarcar en su seno a las premisas como principios. Es decir, las premisas son principios de la demostración, porque la conclusión se infiere a partir de ellas.

3.1. La *epagoge* como conocimiento de premisa.

Es un tema común la cuestión de la esterilidad de la teoría de la ciencia de Aristóteles. El modelo científico del Estagirita es monumental. Pero esta monumentalidad se ha visto acompañada -al menos desde una perspectiva histórica- de escasos progresos y mínimas aportaciones concretas. Al parecer el abandono del modelo científico aristotélico (o al menos el modelo

"aristotélico" de algunos) coincidió con un inusitado progreso en las ciencias de la naturaleza. Progreso indiscutible en el terreno de la eficacia (ámbito de la *poiesis* y no de la *theoria*).

Se ha querido ver en esta esterilidad una consecuencia de la poca atención concedida por el Filósofo a lo que podría llamarse "lógica del descubrimiento" o "lógica inventiva". El *Novum Organum* de Bacon es - como su título lo manifiesta - un reproche a la silogística de Aristóteles.

El problema de fondo no es la validez de silogismo apodíctico, sino si el silogismo hace avanzar la ciencia. La silogística sería para algunos algo así como un lenguaje artificial -más o menos perfecto- pero inoperante. Ni proporciona nuevos conocimientos científicos, ni vale la pena traducir el cuerpo de la ciencia a este sistema de deducciones.

Entran en este punto multitud de elementos: la superación de la vieja lógica por la "nueva lógica" (recuérdese el clásico artículo de Carnap), el papel y función de la *epistémé* en comparación con la noción contemporánea de ciencia, el sentido y función de la *physis*, entre otros.

Sin necesidad de grandes estudios, puede observarse cierta injusticia en los ataques a Aristóteles por un supuesto soslayamiento de lo inventivo. Estas críticas deben ser paliadas -fuertemente paliadas- por una lectura de *Analíticos Posteriores* II, 3 al 10, donde se afronta el problema del conocimiento de la esencia¹.

Por otra parte, puede tomarse en cuenta la opinión de J. Barnes. Según este autor, cuando Aristóteles desarrolla su teoría de la demostración y construye su noción de ciencia demostrativa, no está indicando a los científicos como conducir su investigación. La teoría de la demostración ofrece fundamentalmente una descripción formal de cómo un cuerpo de

¹ Incluso autores como Evans otorgan a la *epagomé* un papel preliminar en el conocimiento científico, como si una vez hechas algunas inducciones, ya no se volviera a edificar mano de la *epagomé*. Cfr. EVANS, J. D. G.: *Aristotle's Concept of Dialectic*, p. 85.

conocimientos debe ser presentado o enseñado². Barnes va más allá de los textos y su opinión es por demás interesante.

Para no ramificar demasiado el estudio de la *epagomé* en detrimento de la claridad pretendida por un trabajo de investigación, basta con recordar que la ciencia según Aristóteles debe ser eminentemente demostrativa. En consecuencia, su ámbito es lo necesario, no lo contingente. Obviamente hay una analogía de la noción de ciencia, consecuencia de la analogía de noción de necesidad, entre otras razones. La noción de necesidad se predica en varios sentidos³.

Lo fundamental es el estudio del modo como Aristóteles utiliza la *epagomé* en casos especialmente relevantes. De este estudio se desprende la importancia que la *epagomé* tiene como vía de acceso a las premisas.

3.1.1. La noción de premisas.

En las primeras líneas de los *Analíticos Primeros*, la premisa es definida como: "la premisa es un enunciado afirmativo o negativo de algo acerca de algo: este enunciado *«puede ser a»* su vez universal, o particular o indefinido"⁴. En los *Analíticos Posteriores* la premisa definida en términos similares: "la premisa es una de la aserción, *«que predica» una sola cosa acerca de una sola cosa acerca de una sola cosa»*⁵. En este segundo pasaje se hacen algunas precisiones: la premisa debe ser absolutamente primera. Una premisa P es primera en ese sentido, si sólo sino hay ninguna premisa de la cual P proceda. Las premisas primeras son los principios primeros⁶. De tales principios hablaré más adelante, me circunscribo ahora a las premisas no-

² Cfr. BARNES, J.: "Aristotle's Theory of Demonstrations" en AAVV: *Aristotle on Aristotle* I, p. 83.

³ Cfr. *Met.* V, 5, 1015a 20ss.

⁴ *An. Pr.* I, 1, 24a 10-16.

⁵ *An. Post.* I, 2, 72a 8.

⁶ Cfr. *An. Post.* I, 2, 72a 4ss.

primeras⁷.

Las premisas pueden ser dialécticas o demostrativas según su materia. La premisa dialéctica no es necesariamente verdadera ni necesariamente falsa. Por ejemplo:

"Los fenicios son excelentes comerciantes" es verdadera, pero en estricto sentido puede ser falsa. No así una premisa tal como:

$$a^2 + b^2 = c^2$$

la cual es necesariamente verdadera y su negación es necesariamente falsa.

Las premisas son parte constitutiva del esquema silogístico (ya apodíctico, ya dialéctico). "Todo silogismo se hace a través de tres términos; y hay uno que es capaz de demostrar que se da A en C por darse en B y este, a su vez, en C; y otro privativo, que tiene una de las premisas <que dice> que se da una cosa en otra y otra <que dice> que no se da"⁸.

3.1.2. La búsqueda de las premisas necesarias.

El silogismo tiene como punto de partida una serie de premisas de las cuales depende en su forma; es decir, sin premisas no hay esquema silogístico. El estatuto apodíctico no depende únicamente de requisitos formales, también depende de su materia. A partir de lo plausible sólo se infieren conocimientos plausibles. En consecuencia, la búsqueda de las premisas es -para quien pretende hacer ciencia- algo fundamental. No basta con tener los conocimientos formales para hacer silogismo científico. Aristóteles es claro al respecto: "Hay que hablar ahora ya de cómo podremos disponer de silogismos en relación con la <cuestión> propuesta y por que vía nos haremos con los

⁷ Cf. An. Post. I, 2, 72a 10ss, Cf. también An. Pr. I, 1, 24a 22ss.
⁸ An. Post. I, 19, 81b 10-13.

principios correspondientes a cada <cuestión>; pues seguramente no sólo es preciso entender la formación de los silogismos, sino también tener la capacidad de construirlos"⁹.

Resulta sumamente complejo determinar el modo como Aristóteles pretende encontrar nuevas premisas. De hecho, yo no encuentro una metodología claramente determinada por el Estagirita. En los Analíticos Primeros es propuesto un método de selección de premisas a partir de antecedentes y consecuentes¹⁰. Este método tiene como sustento una teoría sobre los predicables¹¹. El problema de la búsqueda de premisas es planteado con mayor crudeza y extensión a lo largo de los capítulos 3 a 10 de Analíticos Posteriores II. En ellos se indaga expresamente el modo por el cual puede obtenerse la esencia en cuanto principio de la demostración. La respuesta de Aristóteles al respecto no es unívoca. Ni por demostración, ni por hipótesis, ni por definición ni por división puede demostrarse la esencia. El método -si cabe hablar de método- parece ser más una aplicación de varias de estas operaciones lógicas, que una aplicación uniforme de una de ellas. La discusión del tema es en extremo oscura. El hilo conductor de tal discusión es la imposibilidad de demostrar la esencia exclusivamente, por uno de los citados "métodos". El estado de ánimo del lector después de acercarse a esta sección de los Analíticos Posteriores es el de quien se encuentra con una aporía, un camino sin salida. La puerta es dejada apenas entreabierta por Aristóteles. "Una definición (horismos) es el enunciado (lógos) indemostrable del qué es, otra el silogismo del qué es, que es diferencia de la demostración por la inflexión, y la tercera la conclusión de la demostración del qué es"¹².

Cara a una sistematización de la lógica aristotélica del descubrimiento, el libro II de Analíticos Posteriores ocupa un importante lugar. Prefiero, no obstante, marginar esta dimensión del Organon para centrarme en el papel de la epagógē. No me referiré al problema de la

⁹ An. Pr. I, 27, 43a 20-24.

¹⁰ Cf. An. Pr. I, 27, 43b 23ss.

¹¹ Cf. An. Pr. I, 27, 43a 20ss.

¹² An. Post. I, 10, 94a 1-14.

demonstración de la definición como expresión de la esencia, sino en la medida que se refiera directamente a la *epagógē*. No debe olvidarse, sin embargo, que *Analítica Posterior* II, 19, pasaje príncipe para la *epagógē*, está precedido por dieciocho capítulos y un libro. Desprender de contexto el célebre capítulo es reducir la posibilidad de una recta interpretación¹³.

3.1.3. La *epagógē* y la relación de términos

Con ocasión de su explicación sobre el conocimiento del *tò hōti* y del *tò díōti*, escribe Aristóteles

"Es diferente saber el que y saber el porque, primeramente en la misma ciencia, y en esta de dos modos: de uno, si el silogismo no se produce a través de <premisas> inmediatas (pues no se toma la causa primera, y la ciencia del porque es con arreglo a la causa primera, de otro modo, si es a través de <premisas> inmediatas, pero no a través de la causa, sino del más conocido de los <términos> invertidos. En efecto, nada impide que el más conocido de los predicados recíprocos sea a veces lo que no es causa, de modo que la demostración sea a través de él, por ejemplo, que 'los planetas están cerca porque centellean', en lugar de A 'estar cerca'. Entonces es verdadero decir B acerca de C, pues los planetas no centellean. Pero también A acerca de B: pues lo que no centellea está cerca, y esto acéptese por *epagógē* o por sensación. Así, pues, es necesario que A se dé en C, de modo que se ha demostrado que los planetas están cerca"¹⁴.

El silogismo queda más o menos así:

- | | | | |
|-----|--------------------------------|---|---|
| (1) | No centellea lo que está cerca | B | A |
| (2) | Los planetas no centellean | C | B |

¹³ Así me lo hizo notar hace tiempo J. Moras de la Universidad Panamericana.

¹⁴ *An. Post.* I, 13, 78a 22-36.

- | | | | |
|-----|--------------------------|---|---|
| (3) | Los planetas están cerca | C | A |
|-----|--------------------------|---|---|

El ejemplo interesa a Aristóteles para mostrar la diferencia entre demostrar al "hecho de que algo sea" y demostrar "la razón de que algo sea así". En este caso se trata de una demostración: "no están cerca por no centellar, sino que, por estar cerca no centellan" puede leerse en 78 a 36.

Ahora bien, importa mucho el establecimiento de la premisa (1). Aristóteles es explícito al respecto: *epagógēs hēg' aisthēseōs*

La premisa (1) no es explicada ni por la *epagógē* ni por la sensación. Tan sólo se establece un acontecimiento. No es determinada por *epagógē* la razón por la cual "no centellea lo que está cerca". La *epagógē* sólo establece que algo acontece. Según H. Maier este es un primer nivel de *epagógē*.

El silogismo en cuestión no es particularmente complicado. Se trata así lo he leído de una BARBARA. El razonamiento es correcto a la par que verdadero. En efecto, los cuerpos cercanos a la tierra (planetas y satélites) no centellan, a diferencia de las estrellas -situadas a años luz del planeta tierra- que sí titilan en las noches (si bien el caso del sol complica el asunto). Se sabe, sin embargo, que este silogismo es verdadero *per accidens*. A continuación, Aristóteles se vale de un ejemplo similar, donde se pone de manifiesto el error astronómico del Estagirita: la cercanía es la causa *essendi* del no-centello¹⁵. Aristóteles desconoce la diferente naturaleza física de los planetas y las estrellas.

El Estagirita acierta al establecer por *epagógē* o sensación que *de facto* no centellan los cuerpos siderales cercanos a la tierra, pero él se equivoca al suponer que la causa del no-centello es la cercanía espacial y no la naturaleza peculiar de las estrellas.

Cabe una segunda lectura de la premisa (1) la cual me parece más conforme al pensamiento del Filósofo. A saber:

¹⁵ *An. Post.* I, 13, 78a 36ss.

"Todo lo no-centellante está necesariamente cerca a la tierra". Así leída esta premisa es también falsa, pues lo "no-centellante" no implica necesariamente la cercanía a la Tierra. Es posible la existencia de planetas -los cuales no centellean- a inmensas distancias del planeta Tierra.

El problema radica en saber si Aristóteles considera la materia de este silogismo como científica o no. Como puede observarse, no es un problema de cuantificadores. La premisa (1) es universal, sin embargo, el problema es de modalidad. Según se reconozca una modalidad necesaria -propia de la ciencia- o una modalidad contingente -propia de la dialéctica y saberes afines- la *epagagḗ* utilizada tendrá determinado estatuto.

Como Aristóteles mismo admite la posibilidad de asumir (1) por vía de sensación¹⁶, todo parece indicar que no nos encontramos en el ámbito de lo necesario. "Y no es posible tener conocimientos científicos a través de la sensación o sea de tal clase y no de esta cosa concreta, sin embargo, es necesario sentir una cosa determinada en algún lugar y en tal o cual momento. En cambio, lo universal y lo que se da en todas es imposible sentirlo; en efecto, llamamos universal a lo que es siempre y en todas partes"¹⁷.

Si para demostrar científicamente hace falta partir de conocimientos necesarios, entonces el nexo entre los términos constituyentes de la premisa (1) no puede ser establecido con un carácter de necesidad por la sensación. La experiencia sensible puede mostrarnos burdamente que cuando la tierra está en determinado punto entre el sol y la luna, ésta se eclipsa. Pero no hay un conocimiento causal¹⁸. Queda flotando el inconveniente de asignar a la sensibilidad la capacidad de juzgar, eso puede ser resuelto leyendo la partícula "g" en términos de una disyunción incluyente, en cuyo caso tendríamos los beneficios de lo intelectual -capacidad de juzgar- y el énfasis en lo sensible, impidiendo hablar éste último de un uso científico del entendimiento.

¹⁶ Sobre la problemática semiótica de *atónos* Cfr. SCHMIDT: *Die Theorie der Induktion. Die prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles*, pp. 211-213.

¹⁷ *Am. Post.* I, 31, 87b. 23-23.

¹⁸ Cfr. SCHMIDT: *Die Theorie der Induktion*— pp. 207-208.

Por otra parte, la *epagagḗ* y la sensación tienen en común la inmediatez. Es una verdad, prácticamente del dominio público, la ausencia de mediación en la *epagagḗ*. Tal operación -uso este término en sentido amplio- es contrapuesta frecuentemente al silogismo.

Ahora bien, es propio del silogismo el término medio. Sin término medio no hay silogismo, ni apodíctico ni dialéctico¹⁹. La *epagagḗ* es inmediata en este sentido. El resultado de la *epagagḗ* (al cual me referiré más adelante) no es alcanzado a través de un medio. En este aspecto la *epagagḗ* y el conocimiento por sensación son semejantes. Cuando yo degusto una copa de vino de Quito, no hay mediación discursiva para llegar a la sensación. Claramente hay el medio, pero el medio no es intelectual. El sentido conoce inmediatamente lo sensible. Por ello no hay falsedad en los sentidos cuando se limitan a su objeto propio. "Las sensaciones son siempre verdaderas"²⁰. Estrictamente hablando, no cabe hablar de verdad o falsedad en el ámbito de las sensaciones; las sensaciones no son de suyo ni siquiera una proposición. Un juicio puede expresar una sensación, pero no es una sensación.

No deja de ser llamativo el desenfado de Aristóteles al mencionar el modo como se puede conocer una premisa. Obviamente, Aristóteles se está centrando en el estudio de la demostración científica, no es del todo justo exigir en este contexto una teoría de la inducción²¹.

Con todo, puede extraerse otra nueva idea acerca del punto de llegada (*outpus*, si se me permite el anglicismo) de la *epagagḗ*: se trata de una proposición, no de una definición. No es una definición por dos razones:

¹⁹ Cfr. *Am. Pr.* II, 19, 66a 28 ss.

²⁰ Cfr. *De An.*, III, 428a, II ss.

²¹ "Cuando digo que algo existe o no existe, es una hipótesis, sin ser, sería una definición. En efecto, la definición es una tesis: pues el científico establece que la unidad es lo indivisible en cantidad; ahora bien eso no es una hipótesis; pues no es lo mismo qué es una unidad que el que una unidad exista". *Am. Post.* I, 2, 72a 18-23.